100
T427
149824, v.1

Date Due

Demco 293-5

27/1164
2 vols

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE

DE LA PHILOSOPHIE.

TOME I.

PARIS, IMPRIMERIE DE E. POCHARD,
Rue du Pot-de-Fer, n° 14.

DE

L'ENTENDEMENT ET DE LA RAISON.

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE

DE LA PHILOSOPHIE

PAR

J.-F. THUROT,

PROFESSEUR AU COLLÈGE ROYAL DE FRANCE.

Dicam enim nec mea, nec ea in quibus, si vera non fuerint, non vinci me malim, quam vincere.
Cic. Academ. lib. II, cap. 4.

TOME PREMIER.

PARIS

AIMÉ ANDRÉ, LIBRAIRE, QUAI MALAQUAIS,

N° 13.

BRUXELLES, A LA LIBRAIRIE PARISIENNE,

RUE DE LA MADELEINE, N. 438.

1830

B 53 .T48 1830 t. 1

100
T427
v.1

1859. Apr. 29.

Bought with the gift of
Thomas Lee
of Brookline.

vols 1 & 2.

transferred to
HARVARD UNIVERSITY,
Philos. Dept. Library
14 Nov. 1913

DUPLICATE
HARVARD COLLEGE
LIBRARY

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME PREMIER.

DISCOURS PRÉLIMINAIRE. Page IX

§ I. *De la Philosophie, en général. — Origine de ce mot. — En quel sens il s'applique à tous les genres de connaissances, de sciences et d'arts.* Ibid.

§ II. *De la Philosophie, comme science particulière. — Qu'elle n'est que l'étude de soi-même, c'est-à-dire de l'homme et de ses facultés. — Que sous ce rapport elle est, comme les sciences physiques et naturelles, une science de faits.* XXIV

§ III. *Que les* IDÉES *sont les phénomènes ou les faits dont s'occupe la science de l'entendement, ou la philosophie proprement dite. — Que les* FACULTÉS *sont les classes diverses que l'on a faites de ces mêmes phénomènes, et les pouvoirs en vertu desquels ils existent en nous.* XXXVI

§ IV. *Dessein et plan de ce traité. Esquisse de la première partie, intitulée* ENTENDEMENT. LI

§ V. *De la première section ou* (CONNAISSANCE). LVI

§ VI. *De la seconde section ou* (SCIENCE). LXXIII

§ VII *De la troisième section ou* (VOLONTÉ). LXXXII

§ VIII. *Esquisse de la seconde partie, intitulée* RAISON. XCVII

§ IX. *Observations générales.* CVII

PREMIÈRE PARTIE. — *ENTENDEMENT.*

SECTION PREMIÈRE. — CONNAISSANCE.

CHAPITRE PREMIER.

Exposition des faits les plus généraux qui constituent tout acte en vertu duquel nous connaissons un objet quelconque. 1

§ 1. Ce que c'est qu'un *Acte de connaissance.* *Ibid.*

§ 2. Exemple. 3

§ 3. Ce que c'est que *sensation*, *faculté*, *sens.* 5

§ 4. Notion plus précise de la sensation. 6

§ 5. Ce que c'est que *Perception.* Page 7
§ 6. Principe de causalité. 8
§ 7. Des impressions. 9
§ 8. Activité de l'Ame. 12
§ 9. Mémoire, Souvenirs. 13
§ 10. Intuition. *Ibid.*
§ 11. Question de l'origine et de la génération des facultés de l'âme. 15
§ 12. Sentiments, Conscience. 16
§ 13. Conclusion et récapitulation des principaux points de doctrine présentés dans ce chapitre. 18

CHAPITRE II.

Éclaircissements sur les mots sensation, perception, intuition, impression, sentiment, conscience, *employés dans le chapitre précédent.* 20
§ 1. Les métaphysiciens ont souvent compris, sous le mot *sensation*, des faits qui sont réellement différents de la sensation. *Ibid.*
§ 2. Philosophes qui ont commencé à démêler cette confusion. 22
§ 3. Nouveaux motifs pour distinguer la *perception* de la sensation. 24
§ 4. Que l'*intuition* est un fait qui se joint à la perception, et qui la complète ou la détermine. 27
§ 5. Le système de l'idéalisme n'est fondé que sur l'omission du fait de la perception. 29
§ 6. Deux sortes d'*impressions:* les unes, de nature à produire les sensations; les autres, de nature à produire les *sentiments.* 30
§ 7. Le *sentiment* (plaisir ou peine) se joint à tous les faits (idées) de l'entendement ou de la conscience. 33
§ 8. La *conscience* constitue le moi, et le manifeste à lui-même comme un être simple, quoique susceptible d'une infinie variété de modifications successives. 36

CHAPITRE III.

Du Toucher et des Perceptions acquises, qui sont le résultat de l'exercice de ce sens. 38
§ 1. Du Tact et du Toucher. *Ibid.*
§ 2. *Pression*, *résistance;* noms des perceptions. Les sensations du toucher ne peuvent avoir de nom dans aucune langue. 39
§ 3. Température des corps; rudesse ou poli de leur surface. 40
§ 4. Leur mollesse, leur dureté, leur fluidité. 41
§ 5. Qualités des corps. 42
§ 6. Sensation et Perception. 43
§ 7. Mouvement. 44

§ 8. Exercice et développement du toucher dans l'homme, dès les premiers moments de son existence. Page 45
§ 9. Connaissance qu'il acquiert de son propre corps. 47
§ 10. Qualités tactiles, perceptions acquises qui résultent du toucher: connaissance des corps, de leurs formes, de leur étendue, de leur température, etc. 49
§ 11. Deux classes de qualités tactiles. 51
§ 12. Les sensations du toucher ne sont, la plupart du temps, que les signes des perceptions qui s'y joignent. 52

CHAPITRE IV.

Du Goût. 53
§ 1. Analogie entre le goût et le toucher, sensation et perception qui semblent communes à ces deux sens. *Ibid.*
§ 2. Sensations propres du goût, ou *saveurs;* elles ne peuvent avoir de noms particuliers. 54
§ 3. Variété infinie des sensations du goût. 55

CHAPITRE V.

De l'Odorat. 56
§ 1. Organe propre à ce sens; de quelle manière les corps extérieurs agissent sur lui. *Ibid.*
§ 2. Les sensations d'odeur sont celles qui s'offrent le plus naturellement avec la simplicité propre à ce genre de faits de l'entendement, ou d'idées. 58
§ 3. Les sensations de l'odorat se confondent souvent avec celles du goût. 59

CHAPITRE VI.

De l'Ouïe. 60
§ 1. Organe de ce sens; comment il reçoit les impressions des objets extérieurs. *Ibid.*
§ 2. Diverses qualités du son. 61
§ 3. Prodigieuse variété des sensations de l'ouïe. 63
§ 4. Les sensations de l'ouïe ne peuvent être désignées, comme toutes les autres sensations, que par les noms des perceptions qui s'y joignent. 64
§ 5. Effet des sensations et des perceptions sur les animaux. 65

CHAPITRE VII.

De la Vue. 66
§ 1. Importance de ce sens; sa supériorité sur les autres sens. *Ibid.*
§ 2. Dans les perceptions propres à ce sens, il est nécessaire de dis-

tinguer ce qui appartient exclusivement au sens de la vue, de ce qui appartient à d'autres sens. Page 68
§ 3. Sciences diverses qui concourent à l'explication des phénomènes de la vue. 69
§ 4. Erreurs communes et naturelles au sujet des perceptions de la vue. 70
§ 5. La distance, la grandeur, et le mouvement des corps, ne sont point des perceptions propres de la simple vue. 72
§ 6. Comment il arrive que la distance, la grandeur, etc., peuvent être appréciées à la simple vue. 74
§ 7. De quelques autres sensations qui s'associent à celles de la vue. 78
§ 8. Comment nous voyons les objets simples et droits, quoiqu'il s'en trace dans nos yeux des images doubles et renversées. 80

CHAPITRE VIII.

Des Perceptions acquises de la vue, et des Représentations qu'elles fournissent à la mémoire. 84
§ 1. Les sensations considérées comme signes des perceptions qu'elles servent à introduire dans l'entendement. *Ibid.*
§ 2. Qu'à parler rigoureusement, nous ne voyons jamais entièrement les objets que nous percevons par le sens de la vue. 88
§ 3. Que nous percevons, par le sens du toucher, un grand nombre d'objets que nous ne touchons pas tout entiers. 89
§ 4. Le même phénomène a lieu à l'occasion des perceptions de la vue. 91
§ 5. On peut donner à ces résultats des perceptions acquises de la vue le nom de *représentations*. 94
§ 6. Loi générale des perceptions de la vue. 95
§ 7. Application de ce qui précède aux diverses apparences de la lune, vue à l'horizon, ou au méridien, et à différentes illusions de la vue. 96
§ 8. Nouvelle preuve de l'existence des perceptions acquises et des représentations qui en sont le résultat. 98
§ 9. Noms donnés à la faculté des *représentations*, par les plus anciens observateurs; en quoi elle diffère de l'imagination. 101
§ 10. Conséquences remarquables de la distinction établie entre la *sensation* et la *perception*. 104
§ 11. Point de vue sous lequel il peut être utile de considérer les corps, ou, en général, les objets extérieurs. 105
§ 12. Origine et principe de ce qu'on appelle communément idées *générales*, et idées *abstraites*. 107
§ 13. Cause de la facilité qu'ont les enfants à comprendre les mots qui expriment ces sortes d'idées. 108
§ 14. Effet de ce que nous appelons ici *idées intuitives générales*. 110
§ 15. La connaissance que nous avons des corps ou des objets est le résultat d'une véritable *synthèse*. 111

§ 16. Comment cette synthèse a lieu, quoique nos sens ne semblent destinés qu'à analyser ou à décomposer les objets. Page 113

CHAPITRE IX.

Des Sentiments. 116
§ 1. Ce qu'il faut plus spécialement entendre par le mot *sentiment.* *Ibid.*
§ 2. Aucune sensation ne peut être regardée comme complétement indifférente. 118
§ 3. Sentiments de la faim, de la soif, etc.; *volonté* ou faculté de vouloir, qui peut se manifester à leur occasion. 119
§ 4. Sensations *internes*, par opposition aux sensations externes, dont il a été question jusqu'ici. 121
§ 5. Développement et exercice de la faculté de vouloir. 123
§ 6. L'*Imagination*, faculté dérivée de la volonté, et agissant sous son influence. 124
§ 7. L'*Attention*, autre faculté dérivée de la volonté, ou agissant sous son influence. 125
§ 8. Condition ou circonstance remarquable qui se joint aux actes de la volonté; différence entre cette faculté et la mémoire. 127
§ 9. *Volitions*, ou actes particuliers de la volonté. *Ibid.*
§ 10. *Liberté*, autre faculté née de l'exercice de la volonté. 128
§ 11. Conclusion et résumé de ce chapitre. 130

CHAPITRE X.

De l'Instinct et de l'Habitude. 131
§ 1. Ce qu'il faut entendre par le mot *instinct*, et par l'expression *Déterminations instinctives.* *Ibid.*
§ 2. C'est dans les animaux que l'instinct se manifeste d'une manière plus sensible; il semble présider à toutes leurs actions. 134
§ 3. L'habitude est, à quelques égards, pour l'homme, ce que l'instinct est pour les animaux. 137
§ 4. Effets remarquables de l'habitude. 139

CHAPITRE XI.

De l'Organisation. 140
§ 1. Motifs qui doivent fixer notre attention sur ce sujet. *Ibid.*
§ 2. Division des corps en *inorganiques* et *organisés.* 142
§ 3. Division des êtres organisés en *végétaux* et *animaux.* 143
§ 4. Naissance et vie de l'homme. 145
§ 5. Fonctions de nutrition et de relation: organes qui y sont appropriés. 147
§ 6. Système nerveux. 151
§ 7. Rapports de l'anatomie, de la physiologie et de la médecine avec l'idéologie. 153

SECTION II. — Science.

CHAPITRE PREMIER.

De l'Abstraction et du Langage. Page 158
§ 1. Nos sens ne nous servent qu'à composer, en quelque sorte, les objets, et non à les décomposer ou à les analyser. *Ibid.*
§ 2. A quelle époque et comment la faculté d'abstraire existe dans l'homme. 160
§ 3. Souplesse et variété des inflexions de la voix humaine. Penchant de l'homme à l'imitation. 162
§ 4. L'homme seul fait de ses gestes et des inflexions de sa voix les signes de ses idées, et c'est en cela que consiste proprement l'*abstraction.* 164
§ 5. Progrès ultérieurs du langage, *interjections*, *onomatopées.* 168
§ 6. Noms personnels, ou *pronoms.* 170
§ 7. Noms généraux et abstraits. 172
§ 8. Les idées elles-mêmes ne sont ni générales, ni abstraites. 173
§ 9. Noms de genre et d'espèce; importance de l'abstraction ou faculté d'abstraire. 174

CHAPITRE II.

Des Notions et des Conceptions. 177
§ 1. Que les mots ne sont pas, à proprement parler, les signes de nos idées. *Ibid.*
§ 2. Fausse doctrine des idées, considérées comme des êtres réels; influence qu'elle a eue sur les recherches de Locke. 178
§ 3. Qu'il n'y a pas d'idées *complexes* ou *composées;* pourquoi l'on a cru qu'il y avait de telles idées. 181
§ 4. Idées des parties de l'étendue et de la durée. 183
§ 5. Idées des actions et des sentiments des hommes. 184
§ 6. Tout terme général ne présente à l'esprit qu'une *simple idée;* exemple du mot *reconnaissance.* 186
§ 7. Une proposition tout entière ne présente pareillement à l'esprit qu'une seule idée. Premier exemple. 188
§ 8. Second exemple. 190
§ 9. Il convient de donner aux idées exprimées par des termes généraux ou abstraits le nom de *notions.* 191
§ 10. Il n'y a pas plus d'idées *générales* que d'idées *complexes.* 192
§ 11. Comment l'assemblage de plusieurs termes généraux agit sur l'esprit, et ce que c'est que l'opération à laquelle on donne ici le nom de *conception.* 194
§ 12. Comment se forment les termes généraux qui expriment des notions. 197

§ 13. Ce que c'est qu'une *définition*. Différence entre la *science* et la *connaissance*, ou entre *connaître* et *savoir*. Page 199
§ 14. Que les idées auxquelles nous avons donné le nom de *conceptions*, sont véritablement celles qu'exprime le langage. 200
§ 15. Exemple qui peut faire voir comment les seules idées qui nous sont transmises par le langage sont, en effet, des *conceptions* ou intuitions du rapport des mots. 202

CHAPITRE III.

De la Proposition et de ses diverses espèces. 205
§ 1. Opinion commune des grammairiens et des logiciens sur la proposition. *Ibid.*
§ 2. Considération plus immédiate du sujet. 207
§ 3. Nature et effet de la proposition. 210
§ 4. Opinions contradictoires des logiciens, sur la nature du rapport qui existe entre le *sujet* et l'*attribut* de la proposition. 212
§ 5. Hypothèses des logiciens de l'école. 214
§ 6. De la presque simultanéité et de la succession des idées dans l'entendement. 218
§ 7. Différence entre une idée proprement dite et une *pensée*. 220
§ 8. De la suite et de l'étendue des pensées dans l'esprit. 221
§ 9. Exemple. 222
§ 10. Des diverses sortes de propositions et de leurs causes. 226
§ 11. La *grammaire générale* et la *métaphysique* ne sont presque que deux points de vue de la considération des mots. 228

CHAPITRE IV.

De la grammaire générale, ou de la manière de signifier des mots. 231
§ 1. Quelques principes généraux propres à éclaircir ce sujet. *Ibid.*
§ 2. Noms personnels, substantifs et adjectifs; adverbes. 237
§ 3. *Verbes* et leur conjugaison; leurs *temps* ou formes temporelles. 240
§ 4. Leurs *modes*, ou formes d'énonciation et d'expression. 243
§ 5. *Prépositions* et *conjonctions; déclinaison* des noms. 248
§ 6. De l'*Article*. 253

CHAPITRE V.

De la Métaphysique et de la signification de plusieurs termes employés par les métaphysiciens. 255
§ 1. Origine et signification du mot *métaphysique*. *Ibid.*
§ 2. Comment la métaphysique se trouve réduite ici à l'explication de quelques termes. 260
§ 3. *Espace*, *durée*. 261

§ 4. *Esprit, matière.* Page 266
§ 5. *Substance, essence.* 273
§ 6. *Identité, personne, individu.* 279
§ 7. *Nombre.* 285
§ 8. *Infini, absolu.* 289
§ 9. *Cause, effet, principe de causalité.* 297
§ 10. Réflexions sur ce qui précède. Exemples et inconvenients de l'abus des mots. 306
§ 11. Abus des mots dans les questions inaccessibles à l'entendement. 315
§ 12. Du Néologisme introduit dans la philosophie par quelques écrivains allemands. 318
§ 13. Des déclamations et du langage passionné dans les discussions philosophiques. 328

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.

DISCOURS PRÉLIMINAIRE.

§ I.

De la philosophie, en général. — Origine de ce mot. — En quel sens il s'applique à tous les genres de connaissances, de sciences et d'arts.

Si nous cherchons l'origine de la philosophie dans la nature même de notre esprit ou de notre entendement, c'est-à-dire là seulement où nous pouvons espérer de la trouver, nous reconnaîtrons qu'elle est essentiellement fondée sur un sentiment naturel à tous les hommes, ou sur une sorte de besoin intellectuel, qui est le principe de toutes nos connaissances spéculatives, comme nos besoins physiques sont celui des arts de toute espèce que l'homme a inventés, d'abord pour conserver, puis pour embellir son existence.

Ce sentiment prend, suivant les circonstances, les noms de surprise, d'étonnement, d'admiration, et plus généralement de curiosité.

On peut remarquer, en effet, que tout événement, tout fait imprévu et isolé qui s'offre à notre esprit, y produit à l'instant même une sorte d'inquiétude ou de malaise, qui ne cesse ordinairement que lorsque nous sommes parvenus à rattacher ce fait à quelque autre qui nous soit plus familier, que nous puissions concevoir comme constamment antérieur à celui-là, et que dès lors nous regardons comme sa *cause*.

Dans les moments où nous sommes le plus sérieusement appliqués à quelque travail, ou à quelque sujet de contemplation, une foule de sensations ou d'impressions de divers genres se succèdent en nous, sans nous causer néanmoins la plus légère distraction. Mais qu'une sensation nouvelle et inaccoutumée vienne tout-à-coup s'offrir à nous, sans même nous causer ni douleur, ni inquiétude, elle attire aussitôt toute notre attention et l'occupera exclusivement jusqu'à ce que nous ayons reconnu ou cru reconnaître la cause qui l'a produite.

Je dis *reconnu ou cru reconnaître*, car il arrive la plupart du temps que nous nous contentons, en ce genre, des moindres apparences. Autant nous avons besoin de concevoir une sorte de liaison entre les divers phénomènes qui nous frappent, autant sommes-nous disposés à leur supposer des causes qui n'existent réellement

pas. Ces suppositions, pourvu que nous les admettions de bonne foi, suffisent ordinairement pour calmer la sorte d'inquiétude que produit en nous la surprise ou l'étonnement, et ce sentiment importun ne se renouvelle, au sujet des mêmes phénomènes, que lorsque nous avons occasion de concevoir quelque doute sur la réalité de la liaison que nous avions imaginée entre eux.

Dans les choses qui tiennent immédiatement à nos besoins physiques les plus ordinaires, à ceux d'où dépendent la conservation de l'individu et l'exemption de la douleur, nous ne saurions admettre de ces suppositions purement gratuites, sans être promptement avertis de leur défaut de réalité. Car nous sommes incessamment forcés d'y donner notre attention, et de réformer les notions que nous nous faisons des rapports que les objets ont avec nous, jusqu'à ce qu'elles soient parfaitement exactes. C'est ainsi que nous apprenons à reconnaître les qualités ou propriétés les plus importantes des corps qui nous environnent et qui servent chaque jour à notre agrément ou à notre utilité.

Mais il y a aussi un nombre très considérable d'objets ou de phénomènes, sur lesquels l'homme a fait dans tous les temps, et fait encore chaque jour, des suppositions fausses, dont il ne peut

pas sentir immédiatement le danger ou l'inconvénient. Ainsi l'on a pu, pendant bien des siècles, admettre de fausses hypothèses sur la forme de la terre, sur les causes de la plupart des phénomènes de la nature, qu'il n'est en notre pouvoir ni de diriger, ni de prévenir; et ces hypothèses ont dû être et ont été, en effet, admises d'autant plus long-temps et d'autant plus facilement, que l'on ne pouvait en reconnaître la fausseté qu'à l'aide d'expériences et d'observations, souvent fort difficiles, suivies avec une assiduité et une constance infatigables.

Ceci suffit pour faire comprendre comment il est arrivé que les progrès de l'esprit humain, dans les connaissances purement spéculatives, ont été excessivement lents, en comparaison de ceux qu'il á faits dans les arts de première nécessité, et dans les sciences d'utilité directe et immédiate. Mais il est facile de voir, en même temps, que l'application que l'on a donnée, dans tous les siècles, à ces deux genres de connaissances, est fondée, comme nous l'avons dit d'abord, sur un même fait primitif et, s'il le faut ainsi dire, sur un même principe de la constitution intellectuelle de l'homme. Ce principe, c'est le besoin que nous éprouvons tous, plus ou moins, de reconnaître ou de concevoir une liaison entre les phénomènes ou les faits qui s'offrent à nous;

en sorte que notre esprit n'est véritablement en repos, à cet égard, que lorsqu'il est parvenu à se faire une notion vraie ou fausse de cette liaison, à parcourir d'un mouvement facile des suites plus ou moins étendues de pensées, qui lui représentent l'ordre et la succession constante de ces phénomènes.

L'observation de cette vérité n'avait point échappé à la sagacité des plus anciens philosophes grecs : Platon * et Aristote ** ont en effet considéré l'admiration, la surprise, l'étonnement, comme le principal mobile de cet esprit de recherche et de méditation auquel on devait les théories philosophiques qui avaient eu le plus de vogue à l'époque où ils écrivaient. Mais, parmi les modernes, l'illustre auteur du traité *de la Richesse des nations*, et de la *Théorie des sentiments moraux*, Adam Smith ***, a mieux développé le jeu et les effets de ce puissant ressort de notre intelligence; il a fait voir d'une manière à la fois plus nette et plus étendue, comment on lui doit les efforts et les travaux de tout genre au moyen desquels les générations successives sont parvenues à élever l'édifice des

* *Plato*, *in Theæt.*, p. 155, d.

** *Aristot. Metaphys.*, l. 1, c. 2.

*** Voyez ses *OEuvres posthumes*, traduction de M. Prévost, de Genève, t. I, p. 139-182.

connaissances humaines à la hauteur où nous le contemplons aujourd'hui.

Une anecdote que Cicéron rapporte d'après Héraclide de Pont, disciple d'Aristote, en nous faisant connaître l'origine du nom de la philosophie, nous montre qu'en effet elle fut envisagée, dès les premiers temps, sous le point de vue que nous venons d'indiquer. Voici en quels termes s'exprime à ce sujet l'orateur romain : « Pythagore* « se trouvant (dit-on) à Phliunte, ville du Péloponnèse, parla un jour avec tant de talent, en présence de Léon, qui régnait dans cette ville, et « montra un savoir si prodigieux, que ce prince, « admirant son génie et son éloquence, lui demanda quel était l'art dont il faisait profession. « Pythagore répondit qu'il ne professait aucun « art, proprement dit, mais qu'il était *philosophe*. « Le prince, surpris de la nouveauté de ce mot, « lui demanda encore ce que c'était que les philosophes, et en quoi ils différaient des autres « hommes. — Je trouve, lui dit Pythagore, que « la vie humaine ressemble assez à ce vaste marché qui se tient aux jeux solennels célébrés « par le concours de tous les Grecs. Les uns, « exercés dès long-temps aux combats athlé-

* Il était de l'île de Samos, et florissait vers l'an 560 avant l'ère chrétienne, environ 131 ans avant la naissance de Platon.

« tiques, y viennent chercher la gloire et les prix « réservés à la force ou à l'adresse; d'autres s'y « rendent pour vendre et pour acheter, c'est « l'amour du gain qui les conduit. Il y en a aussi « quelques-uns, et ce ne sont pas ceux qui ont le « moins de jugement et de sagesse, qui s'y ren- « dent uniquement pour voir, pour observer ce « qui se fait, et comment on le fait. Ainsi, pour- « suivit Pythagore, nous arrivons tous dans cette « vie, au sortir d'une autre. Ceux-ci y cherchent « la gloire, ceux-là la richesse; il n'y en a qu'un très « petit nombre qui, comptant pour rien tout le « reste, s'attachent uniquement à observer avec « soin la nature des choses. Or, ce sont ceux-là « que j'appelle *amateurs de la sagesse*, car voilà « ce que j'entends par le mot *philosophe* *. »

Cette définition de la philosophie, donnée à une époque si reculée, par celui-là même qui, dit-on, en créa le nom, ne paraîtra peut-être ni moins raisonnable ni moins exacte qu'aucune de celles qu'on a données depuis. Elle nous montre que le sage de Samos s'était fait une idée aussi grande que juste, au moins à certains égards, de l'objet de ses méditations, et c'est ce qui l'avait conduit à s'appliquer avec ardeur à acquérir toutes les connaissances que l'on pouvait avoir

* Voyez *Cicer.*, *Tuscul. Quæst.*, l. V, c. 2.

de son temps; physique, géométrie, arts, législation, morale, il avait tout embrassé. Il paraît qu'il fit, dans plusieurs de ces sciences, des découvertes importantes, et qu'il y mêla des erreurs contagieuses. C'est qu'aucune d'elles n'était encore assez avancée pour qu'il y trouvât même les éléments de cette notion générale dont il entrevoyait la possibilité. C'est qu'elle devait être le résultat, non pas des travaux réunis de plusieurs hommes ou de plusieurs générations, mais d'un grand nombre de siècles. Il faut parcourir toute la suite des temps qui se sont écoulés, depuis l'époque où la Grèce commença à se civiliser, jusqu'à nos jours, pour reconnaître, dans chaque genre de connaissance déjà porté à un certain degré de perfection, comme les membres épars de cette idée universelle des sciences, qui seule mérite le nom de philosophie.

En effet, il était nécessaire que les parties en fussent créées, pour ainsi dire, une à une, avant que l'ensemble existât. Mais on doit rendre aux Grecs cette justice, que dans la période la plus brillante de leur existence morale et intellectuelle, c'est-à-dire depuis les premiers travaux de l'école d'Ionie, jusqu'à la naissance de celle d'Alexandrie, dont le mysticisme et les systèmes extravagants dégradèrent à la fois la raison humaine et la philosophie, ils avaient créé et

perfectionné plusieurs sciences importantes.

Ainsi, lorsqu'Hippocrate, contemporain des premiers disciples de Pythagore, et l'un des plus beaux génies qu'aient produits les temps antiques, traçait des tableaux si vrais et si complets des maladies les plus graves, montrant sous quels points de vue les observations doivent être faites, faisant naître les axiomes des observations, et transformant les résultats en règles, alors Hippocrate transportait, comme il le dit lui-même, la philosophie dans la médecine.

Lorsque Socrate, ramenant la morale aux principes du bon sens, la fondait sur les sentiments les plus naturels au cœur de l'homme, et sur l'impossibilité où il est de trouver un bonheur réel et durable hors de la vertu, Socrate avait créé et même déjà fort avancé la philosophie de la morale.

Lorsqu'Aristote, dans son *Histoire des animaux*, après avoir commencé par établir les différences et les ressemblances générales entre les espèces diverses, marquait pour chacune les traits les plus saillants qui la caractérisent, et décrivant l'organisation de l'homme telle qu'on la connaissait alors, comparait à ce tableau l'organisation des autres animaux, partie par partie, indiquant successivement celles qui manquent à différentes espèces, en sorte, dit Buffon, que

cet ouvrage se présente comme une table de matières que l'on aurait extraite avec le plus grand soin de plusieurs milliers de volumes remplis de descriptions et d'observations de toute espèce, alors Aristote créait ou du moins ébauchait la philosophie de cette partie de l'histoire naturelle.

Il commençait et créait pareillement la philosophie de l'éloquence et de la poésie, et traçait en même temps les premiers linéaments de la théorie philosophique des arts et du beau, lorsque, dans sa *Rhétorique*, il s'appliquait à faire voir comment l'art de persuader dépend essentiellement de la connaissance approfondie des passions et des mœurs, et lorsque, dans son *Art poétique*, il ramenait tous les grands effets de la tragédie et de l'épopée à l'imitation fidèle, choisie et raisonnée de la nature. Enfin, avec Platon, son maître, au génie et aux merveilleux talents duquel il a eu peut-être le tort de ne pas rendre une plus éclatante justice, il contribua à perfectionner la morale, la politique, la dialectique, et commença à jeter les fondements de la connaissance de l'homme et de ses facultés.

Les doctrines de ces deux hommes, si justement célèbres par l'étendue et la puissance de leur génie et de leurs talents divers, se partagèrent les esprits pendant une longue suite de siècles, et leur influence s'étend même aujourd'hui

sur les théories philosophiques adoptées par les écrivains les plus distingués des pays civilisés de l'Europe. Mais ce n'est pas ici le lieu de s'arrêter sur le platonisme des philosophes d'Alexandrie, ni d'indiquer les causes qui portèrent des hommes dont plusieurs joignaient à des connaissances étendues une sagacité et des talents fort remarquables, à choisir précisément pour objet de leurs spéculations ce qu'il y avait de plus obscur ou de plus hasardé dans les ouvrages de Platon, en sorte que presque tous furent des illuminés ou des fanatiques. Nous ne dirons rien non plus de la longue et ténébreuse période qui succéda à la chute de l'empire romain en Occident, de cette époque dite du moyen âge, où les docteurs de l'Europe, se passionnant pour la dialectique d'Aristote, qu'ils ne connaissaient que par les traductions des Arabes, ajoutèrent aux subtilités propres à l'écrivain original, celles de leur génie et de leur profession; bien que l'on ait vu briller pendant la durée de cette déplorable éclipse de la raison humaine, quelques génies heureux et dignes d'un meilleur temps.

Ce n'est que vers le milieu du quinzième siècle de notre ère, je veux dire à l'époque mémorable de la renaissance des lettres en Italie, et de l'invention de l'imprimerie, qu'on voit naître l'aurore du jour brillant qui devait suivre cette

profonde nuit. Alors enfin, et dans le cours des deux siècles suivants, les meilleurs esprits, secouant le joug de l'académie et du lycée, ou même renonçant tout à fait à ces études frivoles que l'on décorait si vainement du nom de philosophie, tournent toutes leurs forces vers des objets plus dignes de leur attention, et obtiennent les plus vastes et les plus heureux résultats de ces recherches mieux dirigées.

Galilée, en Italie, découvre les lois du mouvement accéléré et de celui des projectiles; Képler, en Allemagne, détermine la courbe que décrivent les planètes, et les grandes lois auxquelles leur marche est assujettie; Copernic révèle le véritable système des corps célestes. En France, Descartes achève de renverser l'idole du péripatétisme, et dans un excellent *Discours sur la méthode*, substituant le doute philosophique au scepticisme extravagant des anciens sophistes et des pyrrhoniens, rétablit la raison humaine dans ses droits si long-temps outragés ou méconnus. Bacon, en Angleterre, embrassant tout ce qui avait été fait ou écrit sur les sciences avant lui et de son temps, et portant sur leurs procédés et sur leurs méthodes le coup d'œil d'un génie aussi vaste que pénétrant, fait une classification raisonnée des préjugés et des erreurs de l'esprit humain, et lui tracé, dans son célèbre *Organum*,

la seule route qu'il puisse désormais suivre avec succès dans la recherche de la vérité, celle de l'observation et de l'expérience.

Enfin, pour me borner à l'un des exemples les plus frappants en ce genre, car je ne veux ni ne puis faire une énumération complète, Newton créa chez les modernes la philosophie naturelle, lorsque raisonnant d'après un petit nombre de principes tellement évidents, qu'il n'est aucun homme capable de réflexion qui puisse les révoquer en doute, et soumettant aux lois du calcul et aux spéculations de la plus sublime géométrie, un vaste amas de faits constatés par de longues suites d'observations, il posait d'une main non moins sage que hardie les bases du véritable système du monde, et montrait comment le nombre prodigieux des apparences que présentent les corps célestes, dans la suite de leurs mouvements réguliers, et jusque dans les anomalies par lesquelles ils s'écartent de cette régularité, dépend d'un fait unique, constant, universel et commun à toute la matière, la pesanteur, que l'on peut regarder avec certitude comme la cause ou le lien de cette infinie variété de phénomènes. Ici ce n'est plus seulement le nom et l'ébauche encore imparfaite de la philosophie qui s'offre à notre esprit, c'est la chose elle-même qui se manifeste par ses effets, par tout ce qu'elle ajoute à

la puissance, à la grandeur, à la dignité et au bonheur de l'homme.

Toutefois, ces considérations peuvent donner lieu à une objection que je dois prévenir. On peut dire : Il paraît par tout ce qui vient d'être exposé sur ce sujet, qu'il y a une philosophie de la morale, qu'il y en a une aussi des beaux arts, une des sciences naturelles, une enfin pour chaque genre d'étude auquel l'esprit humain s'applique. Or, comme parmi les diverses parties de la connaissance humaine, il y en a qui sont plus avancées et d'autres qui le sont moins; que même il pourra exister, dans les siècles suivants, des sciences particulières dont nous ne pouvons à présent nous faire aucune idée, il suit donc de là que la philosophie est une chose infinie, diverse, plus ou moins imparfaite, suivant les différents objets dans lesquels on la considère, et pouvant ou devant même avoir un jour des parties dont l'existence ne peut pas actuellement être soupçonnée.

Mais ce n'est pas moi qui me suis servi le premier de cette expression, philosophie des arts, de la morale, des sciences, etc. Or, ceux qui les premiers ont parlé ainsi, ont apparemment été conduits à employer ce langage, parce qu'ils reconnaissaient ou croyaient reconnaître quelque chose de commun entre toutes les parties de nos connaissances, quelques points par où elles

semblent se toucher en quelque manière, et qui en effet rendent, dans bien des cas, très sensible le lien qui unit plusieurs d'entre elles.

Et d'abord, ce qu'on appelle *principes*, c'est-à-dire les vérités premières et fondamentales, dans chaque science, dans chaque genre de connaissances, sont ordinairement à la portée de tout homme doué d'une intelligence commune et dont les organes sont dans un état sain. Or, ces principes ou ces vérités peuvent déjà être considérés comme quelque chose de commun, sinon aux sciences elles-mêmes, du moins à l'entendement humain.

Que veut-on donc faire entendre quand on parle de la philosophie d'un art ou d'une science, quand on dit d'un savant, d'un artiste, d'un homme d'état, qu'ils sont philosophes ? C'est que dans le nombre des propositions singulières dont se compose une science, des procédés particuliers que comporte la pratique d'un art ou l'exercice d'une profession, il s'en trouve un grand nombre qui s'éloignent trop des principes fondamentaux, pris directement dans la nature humaine, pour que leur liaison, ou leur défaut de liaison avec ces principes (c'est-à-dire les causes de leur vérité ou de leur fausseté) n'échappent pas à celui qui en fait usage, s'il ne prend pas un soin continuel de les éprouver, pour ainsi dire,

à cette pierre de touche, ou s'il n'est pas doué d'un instinct heureux, d'une sorte d'inspiration qui lui révèle, en quelque sorte, l'analogie de ces propositions et de ces procédés avec cette même nature sur laquelle ils doivent être fondés, pour que leur emploi soit légitime. Voilà pourquoi, lorsque dans les écrits d'un savant, dans les compositions d'un poète ou d'un peintre, dans les réglements d'un administrateur, etc., on remarque un sentiment exact de ce qui est conforme à la nature des hommes et des choses, une constance assidue à l'étudier et à s'en rapprocher, on dit de chacun d'eux qu'il est philosophe dans sa profession.

§ II.

De la philosophie, comme science particulière. — Qu'elle n'est que l'étude de soi-même, c'est-à-dire de l'homme et de ses facultés. — Que, sous ce rapport, elle est, comme les sciences physiques et naturelles, une science de faits.

Mais, si l'on a cru pouvoir ou devoir donner le nom de philosophie, dans chaque science, au procédé plus ou moins lumineux, plus ou moins régulier, par lequel, en partant de certaines vérités évidentes par elles-mêmes, d'observations

ou d'expériences faites avec assez d'attention ou de précision pour que la justesse ne puisse en être contestée, l'esprit humain s'élève graduellement à de nouvelles vérités plus étendues, à de nouvelles connaissances, qui forment avec les premières comme une chaîne non interrompue, et dont l'ensemble compose cette science particulière même dont on s'occupe; ne semble-t-il pas que l'on peut donner le nom de philosophie, spécialement et proprement dite, à la science qui a pour but de rechercher quelles sont ces vérités premières et fondamentales, que l'entendement admet en vertu de sa nature et de sa constitution propres, qui entreprend de tracer le tableau général des procédés que suit l'esprit humain dans l'acquisition de ses connaissances, et d'observer directement quelles sont les facultés ou propriétés dont il est doué?

Tel est en effet l'objet que l'on s'est proposé dans cet ouvrage, et déjà il est facile de comprendre que la plus importante étude de l'homme, celle qui peut justement être considérée comme le fondement de toutes les autres, c'est celle qui lui apprend à connaître la nature et les facultés de son esprit ou de son ame; en un mot, que l'*étude propre de l'homme* *, comme l'a dit un cé-

* The proper study of mankind, is man.

Pope, Epist. On Man.

lèbre poète anglais, *c'est l'homme* : et il ne faut pas croire que cette vérité si importante soit une découverte de nos temps modernes, elle fut reconnue et proclamée dans les siècles les plus reculés.

Lorsque le conseil suprême de tous les états de la Grèce voulut faire graver dans le temple de Delphes des inscriptions que l'on pût regarder comme les oracles de l'éternelle sagesse, comme une sorte de langage adressé aux hommes par la divinité elle-même, ce ne furent, dit Plutarque, ni l'Iliade, ni l'Odyssée, ni les hymnes de Pindare qui fixèrent le choix des amphictyons, ce furent les plus belles maximes des anciens sages, et entre autres celle-ci : CONNAIS-TOI TOI-MÊME *.

Elle seule, dit encore cet ingénieux écrivain, peut, quand on l'a bien comprise, tenir lieu de toute autre connaissance, puisqu'elle embrasse la contemplation de notre nature, celle des effets de l'instruction et de l'éducation sur nos esprits, et l'appréciation exacte de ces causes nombreuses d'erreur, qui, se mêlant à nos raisonnements, à nos actions, à nos affections de tout genre, nous écartent de la vertu ou du beau par excellence **.

* *Plutarch. De Garrulit.*, tom. VIII, p. 33, ed. Reisk.

** *Plutarch. De EI*, etc., tom. VII, p. 514.

La philosophie, d'après le témoignage unanime des sages de tous les temps, est donc d'abord et essentiellement l'étude de la nature humaine; étude dont les procédés et le résultat sont implicitement renfermés dans la maxime si célèbre que nous venons de citer. Car, en réfléchissant sur ce qu'il est parvenu à savoir jusqu'à présent, chaque homme peut se convaincre que tout ce qu'il a acquis de connaissances réelles, positives et véritablement utiles, consiste principalement dans l'observation exacte et attentive de la manière dont se succèdent les divers ordres de faits ou d'événements que nous offre sans cesse le spectacle de la nature ou de la société. Quand une fois cette succession a été reconnue et invariablement constatée, la science relative à l'espèce particulière de faits que l'on considère existe, et se trouve fondée sur sa véritable base. Mais si l'on admet ou si l'on suppose des faits qui n'existent pas, dont aucune expérience, aucune observation ne constatent la réalité, dès lors l'esprit ne fait que flotter d'erreurs en erreurs, incessamment abusé par les plus ridicules ou les plus dangereuses illusions.

L'histoire des sciences nous offre de toutes parts la preuve de cette vérité. Ainsi, l'*astronomie* n'est devenue une science certaine, et dont la marche progressive a été assurée, que lorsque l'on a été

bien convaincu qu'elle devait se borner uniquement à l'observation des phénomènes célestes, à la description du cours des astres, de leurs révolutions constantes et de tous les faits de cet ordre qu'une attention soutenue pourrait révéler au talent de l'observateur. L'application de la plus sublime géométrie n'a même été d'une grande importance pour les progrès de cette science, qu'en ce qu'elle offrait un moyen puissant d'arriver à des déterminations plus rigoureuses dans l'appréciation des phénomènes. Mais tant qu'on s'imagina qu'il était possible d'expliquer par des hypothèses tout à fait arbitraires les faits qu'on avait déjà constatés, tant qu'on s'obstina à supposer que le cours des astres et leurs positions respectives, observées dans un moment donné, avaient quelque rapport assignable avec les destinées des hommes qui naissaient dans ce moment-là; tant qu'on persista, dis-je, dans ces déplorables illusions, l'étude des corps célestes, connue alors sous le nom d'*astrologie*, n'offrit qu'un amas d'absurdités puériles et d'erreurs souvent funestes.

Il en fut de même de l'étude des corps de toute espèce qui s'offrent sans cesse à nos regards sur la terre et dans son sein. Tant que l'avarice et le charlatanisme ne se proposèrent pour but, dans cette étude, que la recherche d'un prétendu *grand*

œuvre, de cette *pierre* chimérique, dite *des philosophes*, qui devait avoir pour propriété de convertir en or les autres métaux, de guérir, comme par enchantement, toutes les maladies, et de prolonger indéfiniment la vie des hommes, l'on n'eut, sous le nom d'*alchimie*, qu'un mélange impur de recettes empiriques et d'énigmes obscures, au milieu desquelles se perdaient quelques faits importants que l'on n'avait pas pu s'empêcher de remarquer. Mais du moment où, renonçant aux chimères que l'on avait si long-temps et si péniblement poursuivies, on eut commencé à comprendre que l'on ne peut rien apprendre sur la nature et les propriétés des corps, qu'en observant avec une constance infatigable les phénomènes de tout genre qu'ils manifestent; du moment où l'on se fut convaincu qu'il n'y a point d'autre moyen d'arriver à la connaissance des parties constituantes des corps, que l'examen des composés formés par la combinaison de ces parties; que c'est l'unique moyen par lequel puisse se découvrir à notre intelligence la nature ou le mode d'action de la puissance en vertu de laquelle ces combinaisons ont lieu : dès lors exista une science nouvelle et positive, la *chimie*, dont les progrès rapides ont si fort illustré la dernière moitié du siècle précédent, et dont les applications multipliées ont si prodigieusement accru

et accroissent encore chaque jour notre industrie, nos richesses et nos jouissances.

Il me serait sans doute facile d'appliquer des réflexions du même genre à presque toutes les autres branches de la connaissance humaine : à la physique, à la médecine, et même aux sciences morales et politiques, et l'on devine d'avance que je serais conduit au même résultat. Il est donc évident que toute science réelle, toute connaissance positive, ne consiste qu'en des séries plus ou moins étendues de faits soigneusement observés, dont l'ordre et la succession ont été constatés par des expériences nombreuses et diverses, qui nous mettent à même de prévoir, dans bien des cas, avec certitude, ce qui doit suivre de telles ou telles circonstances données ou connues; circonstances qui ne sont elles-mêmes que des faits, de la réalité desquels nous sommes assurés, soit immédiatement, soit d'une manière indirecte.

On m'objectera peut-être ces longues suites de raisonnements et de déductions qui se rencontrent dans les sciences qui ne sont fondées, dit-on, que sur des définitions arbitraires, ou sur des notions abstraites, comme l'arithmétique, l'algèbre, la géométrie, et ce qu'on appelle en général les mathématiques pures, ou comme les théories d'un grand nombre de métaphysiciens sur l'infini, l'absolu, l'essence, la substance, les caté-

gories, l'être, et d'autres dénominations de ce genre. Ce ne sont, me dira-t-on, ni les faits, ni l'observation qui conduisent à une grande habileté dans ces sortes de combinaisons; elles consistent essentiellement dans un travail de l'esprit qui tire tout de son propre fonds. Mais je répondrai premièrement, que les définitions qui servent de base aux sciences mathématiques ne sont point du tout arbitraires, et, qu'au contraire, elles sont fondées sur des données de la nature, sur des faits primitifs de notre sensibilité et de notre constitution intellectuelle. En second lieu, que leur utilité, comme moyen d'arriver à la connaissance de la vérité, vient uniquement de ce qu'elles sont des systèmes de signes, de véritables langues, dans lesquelles les combinaisons variées à l'infini que l'on peut faire de ces signes n'ont de valeur et d'importance réelle, qu'autant qu'elles représentent des faits que l'observation et l'expérience peuvent confirmer ultérieurement.

Or, le même raisonnement s'applique avec la plus parfaite exactitude aux théories des métaphysiciens. Les termes généraux dont ils se servent ont d'abord été destinés à exprimer des faits réels et positifs de la nature et de l'intelligence humaine: mais si les combinaisons que l'on en fait ne conduisent pas à des propositions qui énoncent d'autres faits également réels, égale-

ment positifs, ces combinaisons ne peuvent avoir aucune valeur, aucun mérite. Elles auront même d'autant plus d'inconvénients, qu'on s'obstinera davantage à croire qu'elles peuvent signifier quelque chose. Je ne conteste assurément pas que plusieurs de ces métaphysiciens, purement spéculatifs, n'aient fait preuve d'une rare sagacité d'esprit, et quelquefois même d'une force de tête extraordinaire; mais une grande habileté dans certains jeux suppose aussi la faculté de faire rapidement des combinaisons quelquefois très difficiles, très variées; et j'avoue que s'il avait été possible aux hommes de ne faire jamais que de la géométrie et de la métaphysique *pures* (comme on dit), je ne verrais pas une grande différence entre un profond géomètre ou un profond métaphysicien, et un habile joueur d'échecs.

De tout ceci je me crois autorisé à conclure que la science de l'entendement humain n'est elle-même et ne peut absolument pas être autre chose qu'une science de faits. Il suit encore de là que les philosophes de tous les temps et de tous les pays, quand ils se sont occupés de remonter à l'origine des choses et des connaissances que nous en avons, quand ils ont cherché à connaître ce qu'ils nommaient les puissances, les propriétés, forces ou facultés de l'entendement, de l'intelli-

gence ou de l'ame, n'ont pas fait et ne pouvaient pas faire autre chose que constater et ranger sous des classes diverses les faits qu'ils observaient en eux-mêmes; et qu'enfin leurs erreurs, quelque nombreuses et diverses qu'elles aient été, ne sont venues la plupart du temps, que de ce qu'ils négligeaient quelques faits essentiels, ou de ce qu'ils en supposaient qui n'existaient réellement pas; surtout (et ce fut la cause la plus générale de leurs illusions), de ce qu'ils crurent faire ou pouvoir faire, en ce genre, autre chose que ce qu'ils faisaient en effet.

C'est pour cela que l'on peut dire de plusieurs des auteurs qui ont écrit sur ce sujet, même dans ces derniers temps, ce que Cicéron dit des philosophes grecs dont il avait lu les ouvrages ou entendu les leçons : « Je les trouve presque tous trop « affirmatifs sur plusieurs points, et il me semble « qu'ils affectent, pour la plupart, de savoir plus « qu'ils ne savent. » Mais il est juste, plus encore aujourd'hui qu'il ne l'était alors, d'ajouter avec cet illustre écrivain, que « si les premiers philo- « sophes qui se sont appliqués à l'étude de l'es- « prit humain, ont hésité, ou même erré bien « des fois, comme cela doit arriver quand on « traite un sujet entièrement neuf, on aurait tort « pourtant de croire que tant d'hommes d'un gé- « nie éminent, tant d'étude et d'application n'aient

« produit aucune connaissance véritable, aucune « lumière satisfaisante *. »

Quoi qu'il en soit, voici donc un point que l'on peut regarder comme incontestablement établi : la science dont nous avons dessein de nous occuper n'est autre chose qu'une science de faits, comme les autres sciences naturelles dont elle fait partie, ou auxquelles, si l'on veut, elle sert de fondement et de moyen. Ces faits sont ceux dont nous avons incessamment la conscience, ou qui se passent en nous-mêmes, toutes les fois que nous prenons connaissance d'un objet, que nous éprouvons une sensation, un sentiment, en un mot toutes les fois que nous pensons à quelque chose, de quelque manière que ce soit. Ainsi, l'objet de notre étude est manifeste, sa réalité n'est pas douteuse, et dès lors on peut dire, sans craindre de se tromper, que la science elle-même existe nécessairement aussi. Et loin qu'elle soit aussi difficile et aussi abstraite qu'on se le figure assez communément, elle est peut-être, à certains égards, ou du moins elle semble destinée à

* Majorem autem partem mihi quidem omnes isti videntur nimis etiam quædam adfirmare, plusque profiteri se scire, quàm sciunt. Quòd si illi tum in novis rebus, quasi modò nascentes hæsitaverunt, nihilne tot sæculis, summis ingeniis, maximisque studiis, explicatum putamus ?

Cicer. *Academic.*, l. II, c. 5.

devenir aussi simple et aussi facile que toute autre science.

Car, premièrement, elle a sur toutes les autres cet avantage unique et singulièrement remarquable, que chaque homme peut à tout moment en trouver en lui-même tous les matériaux et toutes les données. Le botaniste, le physicien, le minéralogiste, ne peuvent jamais recueillir, après bien des fatigues et des soins, souvent même avec des dépenses très considérables, qu'une partie plus ou moins incomplète des objets nécessaires à leurs travaux et à leurs observations. Mais pour ce genre d'étude si curieuse et si intéressante, dont l'homme lui-même est l'objet, il suffit à chacun de nous de rentrer en soi-même, pour y trouver tout ce dont il a besoin; ou, pour mieux dire, ce n'est que de cette manière qu'il peut espérer de le trouver.

En second lieu, non seulement il ne s'agit que d'observer des faits que nous pouvons, avec un peu d'attention, reconnaître en nous-mêmes; mais ces faits sont ceux que les hommes de tous les pays et de tous les temps ont éprouvés, reconnus et marqués dans toutes les langues, quoiqu'ils ne se proposassent pas directement ce but. En sorte que ces faits ont été désignés dès longtemps par des noms vulgaires, dont la justesse et la propriété se dérobent quelquefois à notre

observation, parce que leur acception première se trouve, par le fréquent usage, surchargée de plusieurs significations accessoires, qui en altèrent le sens véritable.

Voilà pourquoi j'ai évité dans cet ouvrage, autant qu'il m'a été possible, l'emploi des termes étrangers ou purement techniques, m'appliquant, au contraire, à n'employer que des expressions du langage ordinaire, toujours prises dans le sens où elles sont le plus communément usitées.

§ III.

Que les Idées *sont les phénomènes ou les faits dont s'occupe la science de l'entendement, ou la philosophie proprement dite. — Que les* Facultés *sont les classes diverses qu'on a faites de ces mêmes phénomènes, et les pouvoirs en vertu desquels ils existent en nous.*

Les faits que considère la philosophie de l'esprit humain sont précisément ceux que l'on a désignés anciennement chez les Grecs, et que l'on désigne encore aujourd'hui chez nous le plus souvent par le nom d'*idées*.

J'entends donc par *idées* tous les phénomènes, quels qu'ils soient, de l'entendement, de l'esprit,

de l'ame, de la conscience, ou du *moi*; car ces cinq mots n'expriment qu'un seul et même être, considéré sous des points de vue un peu différents; c'est-à-dire l'homme pensant, voulant et intelligent. Il me semble que c'est en ce sens que le mot *idée* est employé, non seulement par les philosophes et par les hommes instruits, mais même par le peuple et par les ignorants. La vie tout entière de chaque individu ne se compose pour lui que de la suite des idées dont son ame ou sa conscience est, en quelque sorte, le théâtre, depuis le moment où il ouvre les yeux à la lumière, jusqu'à celui où il cesse d'exister, du moins aux mêmes conditions qu'auparavant.

A cet égard, je suis entièrement d'accord avec le sage Locke, qui dit aussi, en prévenant ses lecteurs du fréquent usage qu'il fait du mot *idée*, dans son *Essai sur l'Entendement humain*: « Comme ce terme est, ce me semble, le plus « propre qu'on puisse employer, pour signifier « tout ce qui est l'*objet de notre entendement*, « lorsque nous pensons, je m'en suis servi pour « exprimer tout ce qu'on entend par *fantôme*, « *notion*, *espèce*, ou quoi que ce soit qui occupe « notre esprit lorsqu'il pense; et je n'aurais pu « éviter de m'en servir aussi souvent que j'ai fait. « Je crois qu'on n'aura pas de peine à m'accor-

« der qu'il y a de telles idées dans l'esprit des « hommes. Chacun les sent en soi, et peut s'assu- « rer qu'elles se rencontrent dans les autres, s'il « prend la peine d'examiner leurs discours et « leurs actions *. » Seulement j'avertis ici que je ne crois point, avec Locke, que les idées soient l'*objet de notre entendement*, lorsque nous pensons; au moins cela ne peut se dire avec vérité que des seuls philosophes, quand ils sont occupés de spéculations sur les idées elles-mêmes **. Quant aux mots *fantôme* et *espèce*, dont cet auteur se sert dans le passage qu'on vient de lire, ce sont des termes de la philosophie scholastique, désormais entièrement hors d'usage, et qui signifient les idées des choses, des objets, de leurs parties ou de leurs qualités.

Je suis également d'accord avec M. de Tracy, lorsqu'il dit : « La faculté de penser consiste à

* Locke, *Essai*, etc. *Introduct.*, § 8.

** Je sais bien que le mot *objet* a, dans la phrase de Locke, un sens technique, et relatif à la doctrine de Descartes, suivant laquelle les idées sont considérées comme étant *objectivement* dans l'âme; doctrine qui a donné lieu à l'idéalisme pur de Berkeley et aux conclusions sceptiques de Hume. Mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans cette controverse, qui d'ailleurs n'a aucun rapport avec le fait que je prétends constater, ni avec les conséquences que je dois en tirer.

« éprouver une foule d'impressions, de modifi-
« cations, de manières d'être dont nous avons la
« conscience, et qui peuvent être comprises sous
« la dénomination générale d'*idées*, ou de per-
« ceptions *. » Seulement, je n'ai pas cru devoir adopter le mot *perception*, dans le sens général que lui donne cet illustre écrivain, à l'exemple de la plupart des philosophes, mais j'en ai fait le nom spécial d'une classe particulière de faits, ou d'idées.

Enfin, je puis alléguer encore, en faveur de la définition que je donne des idées, l'autorité de M. Laromiguière, qui, dans sa brillante et ingénieuse leçon sur ce sujet, s'exprime en ces termes : « Il y a donc autant d'idées dans l'esprit
« d'un homme, qu'il peut distinguer de qualités,
« de rapports, de points de vue dans les êtres...
« — Démêler, discerner, distinguer, apercevoir,
« connaître, *avoir des idées*, sont autant d'ex-
« pressions qui, au fond, désignent une seule et
« même chose. Et comme il est évident qu'on ne
« pourrait rien démêler, rien discerner, rien
« connaître, si l'on ne sentait pas..., il s'ensuit
« que l'*idée n'est autre chose qu'un sentiment*
« *démêlé d'avec d'autres sentiments*, *un sentiment*

* *Éléments d'Idéologie*, par M. Destutt-Tracy, chap. I de la table analytique.

« *distingué de tout autre sentiment*, *un* SENTIMENT « DISTINCT*. »

M. de Tracy dit pareillement : « *Penser*, *c'est* « *sentir*, *et ce n'est rien que* SENTIR. » Mais, quoiqu'il n'y ait, ni dans la raison, ni dans l'analogie du langage odinaire, rien qui s'oppose à ce qu'on donne cette extension à la signification du mot *sentir*, j'ai cru devoir la restreindre aux deux classes de faits de l'entendement généralement connues sous les noms de *sensations* et de *sentiments ;* comprenant exclusivement sous cette dernière dénomination tous les degrés des plaisirs et des peines physiques, morales, ou intellectuelles, qui se joignent à toutes les modifications dont l'âme est susceptible. Ainsi donc, lorsque je dis que j'entends par *idée*, tout fait de l'entendement qui est révélé, manifesté, attesté à l'homme par la conscience distincte qu'il en a, ou tout fait de son entendement dont l'homme a une conscience distincte, je crois ma définition conforme, au fond, à l'opinion des philosophes célèbres que je viens de citer, et même à celle de toute personne qui voudra se donner la peine de réfléchir sur cette question, et de l'examiner sans prévention.

* *Leçons de Philosophie*, par M. Laromiguière, part. II, 2e leçon.

J'ai insisté sur ce point, parce qu'il me semble plus important qu'on ne le croirait peut-être au premier abord. En effet, si les idées sont réellement et incontestablement les faits de l'entendement, de l'esprit ou de l'âme, il s'ensuit qu'on ne peut connaître l'entendement, ou l'âme, que par l'observation des faits qui nous manifestent ses diverses facultés, pouvoirs ou capacités; et que par conséquent la métaphysique, ou la psychologie, n'est réellement qu'une science de faits, susceptible, comme les autres sciences naturelles, d'être traitée uniquement par les procédés de l'observation et de l'expérience.

Il s'ensuit même que le nom d'*idéologie*, que M. de Tracy paraît avoir le premier donné à cette science, est, en effet, celui qui lui convient le mieux, puisqu'il indique, plus clairement que tout autre, quel en est l'objet et quelle en est la nature. Il convient assurément mieux que le terme barbare de *métaphysique*, qui n'a jamais été ni grec ni latin, et auquel on n'a jamais pu assigner un sens bien déterminé; mieux même que le mot *psychologie*, qui, par sa valeur étymologique, n'indique qu'un point de vue assez borné et très subordonné de la science de l'entendement, je veux dire les considérations relatives à l'âme considérée comme substance *.

* Voyez le chap. V de la 1re sect. de ce vol., p. 255 et suiv.

Enfin, si les idées sont réellement et incontestablement les faits de l'entendement ou de l'âme, on voit dès-lors se résoudre d'elle-même, et pour toujours, la fameuse question de savoir si les idées sont acquises ou *innées;* car elle se réduit à demander s'il peut y avoir des faits innés, et la simple substitution des termes équivalents fait voir, au premier coup d'œil, la contradiction ou l'absurdité que renferme une pareille question.

Je ne dois pourtant pas dissimuler que, non seulement le mot *idéologie*, comme propre à désigner la science de l'entendement, mais même le mot *idée*, comme exprimant l'objet de cette science, ont été très sévèrement critiqués par un philosophe écossais justement célèbre. « Depuis « les écrits de Reid et de quelques autres philo- « sophes, dit M. Dugald-Stewart, le mot *idée* est « universellement regardé parmi nous (en Écosse), « même par ceux qui n'admettent pas implicite- « ment la théorie de Reid, comme une expression « *au moins suspecte et dangereuse.* Il a déja perdu « le sens technique qu'il avait dans la philosophie « Cartésienne, en s'identifiant avec le mot *notion*, « qui est plus simple et plus populaire; et c'est « précisément le moment où nos voisins ont fait « choix du mot *idéologie* (composé grec, dont « un des éléments est ce même mot que nous « avons tenté de supprimer), pour désigner cette

« partie des connaissances humaines, à laquelle « on avait donné auparavant le nom de *Science « de l'Esprit humain*, et dont ils nous rappellent « sans cesse que le principal objet est de remon- « ter, par la voie de l'induction, aux lois générales « des phénomènes intellectuels. C'est une chose « plaisante, qu'en voulant trouver un nouveau « nom pour cette branche de nos études, on soit « allé prendre précisément celui qui, d'après sa « valeur étymologique, semble admettre, comme « vérité incontestable, une hypothèse qui non « seulement a été réfutée, il y a plus de cinquante « ans, mais qui a été reconnue pour être la source « féconde d'une grande partie des absurdités « avancées par les métaphysiciens anciens et « modernes *. »

Je ne veux point tirer avantage de ce qu'il y a d'assez peu motivé dans le petit accès de vanité nationale, auquel M. D. Stewart semble s'être laissé aller dans le passage qu'on vient de lire ; j'en ai même omis à dessein quelques traits un peu plus forts, qui paraissent avoir fait naître une sorte de scrupule dans l'esprit de cet écrivain, puisqu'il a cru devoir lui-même les modifier ou les adoucir dans les notes qu'il y a jointes. Mais,

* D. Stewart's *Philosophical Essays*, p. 169 et suiv.; in-8°; London, 1816.

sans m'arrêter à ce que la forme de son raisonnement semble avoir de peu obligeant pour les philosophes français, je me bornerai à quelques observations fort simples, sur le fond même de son argumentation :

1° Je demanderai comment le mot *idée*, ou tout autre mot, peut être regardé comme une expression *suspecte et dangereuse*, indépendamment du sens qu'on y attache.

2° Si, comme notre adversaire en convient lui-même, le mot *idée* a perdu le sens technique qu'il avait dans la philosophie Cartésienne, et qu'il n'a jamais eu dans le langage populaire ; si nous autres Français, qui nous en servons dans nos spéculations sur la science de l'esprit humain, nous rappelons sans cesse que le principal objet de cette science est de remonter, par la voie de l'induction, c'est-à-dire par l'observation et par l'expérience, aux lois générales des phénomènes intellectuels, comment l'emploi du mot *idée*, si familier dans notre langue, même aux gens les plus ignorants, pourrait-il faire supposer à personne au monde que nous admettons, comme vérité incontestable, une hypothèse dont très peu de gens ont entendu parler, et dont nous ne parlons nous-mêmes que pour la réfuter?

3° Enfin, je ne sais jusqu'à quel point M. D. Stewart ne s'est pas fait illusion à lui-même, en

affirmant qu'en anglais le mot *idée* est presque banni de la langue populaire, et remplacé par le mot *notion*. Il y aurait sans doute de la témérité de ma part à contester cette assertion, quand elle est avancée par un écrivain anglais fort distingué; mais il me semble du moins qu'il n'en est pas ainsi chez tous les autres peuples civilisés de l'Europe, et je suis très sûr qu'en France cette révolution ne s'est pas encore opérée.

Il y aurait donc, de la part des philosophes français, une intolérance bien peu philosophique et une rigueur presque absurde, à vouloir proscrire un mot très usité, très populaire dans leur langue, parce qu'il avait, il y a deux siècles, dans l'esprit de quelques hommes spéculatifs une acception que quelques écrivains anglais ont regardée comme suspecte et dangereuse.

Ceci suffit, je crois, pour mettre dans tout son jour et à l'abri de toute attaque sérieuse le principe fondamental ou le fait dominant de toute la science que j'ai entrepris d'exposer. Elle consiste uniquement, suivant cette manière de voir, à constater les résultats de l'observation de nos idées et à en faire autant de classes distinctes que nous remarquerons de sortes d'idées essentiellement différentes. Les noms que nous donnerons à ces classes diverses seront à la fois les noms des collections de tous les faits d'une même

espèce, et aussi les noms des *facultés*, puissances ou capacités de notre âme, en vertu desquelles ces faits y existent et se manifestent à nous. Car, puisque j'ai des sensations et des sentiments, il faut bien qu'il y ait en moi la faculté ou la capacité au moyen de laquelle ces deux sortes de phénomènes s'offrent à ma conscience.

Mais ici se présente une question qu'il est peut-être utile et convenable d'éclaircir. Ces trois mots, *faculté*, *pouvoir* (ou puissance) et *capacité*, sont-ils entièrement synonymes? Dans le phénomène de la sensation, par exemple, considéré dans sa simplicité primitive *, l'âme est-elle active ou passive? car il semble qu'elle ne saurait être à la fois l'un et l'autre, et il implique également contradiction qu'elle soit active dans certains cas, et passive dans d'autres circonstances, puisque la nature d'un être simple ne peut, dans aucun cas, ni dans aucun moment, cesser d'être la même.

Il me semble donc évident que l'âme, l'esprit ou l'entendement, étant une puissance, une force dont le caractère est d'être, suivant l'expression si heureuse et si lumineuse de saint Augustin, *conscia sui et suæ operationis*, c'est-à-dire douée de la conscience d'elle-même et de ses opérations,

* Voyez le chap. I de la 1re section de cet ouvrage.

ou de ses actes (lesquels sont précisément ceux que j'ai désignés tout-à-l'heure sous le nom d'idées), ces idées ne peuvent être appelées les faits de l'entendement, ou de l'âme, que parce que c'est bien réellement elle qui les fait ce qu'ils sont, ou qui les produit par sa propre énergie *. Seulement, cette énergie est déterminée aux actes qui lui sont propres, tantôt par des causes qui ne sont ni connues, ni prévues, ni voulues par l'âme, et alors ses actes sont *spontanés*. Tantôt, au contraire, elle y est déterminée par des causes dont elle a connaissance, dont elle craint, désire ou prévoit les résultats, c'est-à-dire par d'autres actes dont elle a conscience, et ceux qu'elle produit dans ces cas-là sont *volontaires*. Les uns et les autres sont donc également le produit de son activité, mais il y a dans les seconds une condition d'action de plus que dans les premiers.

Assurément, quand je désire d'éprouver une sensation, quand je veux m'assurer du rapport de ressemblance qu'il y a entre deux objets, mon désir, ni ma volonté, ne sont les causes immé-

* Il y a entre les mots *faculté* et *facilité*, dérivés l'un et l'autre du latin *facere* (faire), cette différence, que le premier signifie le pouvoir de faire, qui est commun à tous, et le second, le pouvoir de faire avec promptitude, avec aisance, qui n'est le privilége que de quelques individus.

diates et essentielles, ni de la sensation que je vais éprouver, ni de l'intuition de rapport qui va se manifester à ma conscience. Ces causes immédiates et nécessaires sont, premièrement, la présence des objets, et, en second lieu, l'état sain ou la bonne disposition de mes organes. Par conséquent, mon désir ou ma volonté ne changent absolument rien à la nature des faits de sensation ou d'intuition de rapport dont je vais avoir conscience; et s'ils n'avaient pas lieu indépendamment de cette nouvelle condition, ils ne pourraient pas davantage se produire avec elle.

Toutefois, ce ne sont ni les objets, ni mes organes, qui font ou produisent mes sensations et mes intuitions de rapport; c'est bien certainement mon âme, ou ma faculté intellectuelle, dont l'énergie, déterminée par l'action des objets sur mes organes, et par le jeu de ces mêmes organes à l'occasion de cette action, les produit spontanément, comme des faits qui lui sont propres, qui n'ont aucun trait de ressemblance, aucune analogie avec leurs causes les plus immédiates, et dont le mode de production échappe entièrement à toutes nos recherches. En un mot, ma sensation, c'est-à-dire ce que je sens, n'est assurément ni l'objet, ni l'organe, qui en sont les causes ou les moyens, c'est un fait de moi, ou, ce qui est

la même chose dans ce cas, de ma faculté de sentir *.

Quoi! dira-t-on peut-être, lorsque, par l'effet d'une explosion qui a lieu près du séjour qu'il habite, un homme plongé dans un profond sommeil, ou dans quelque méditation sérieuse, éprouve, dans un instant presque indivisible, la sensation d'une lumière éblouissante, celle de l'odeur du soufre ou du salpêtre et celle d'un bruit assourdissant, lorsqu'il ressent en même temps un frémissement et une commotion violente de tout son corps, c'est lui, c'est son âme qui fait ou produit tous ces phénomènes! n'est-elle pas entièrement passive, au milieu de circonstances si opposées à tout ce qu'elle veut, ou peut vouloir? Si l'on entend par le mot passif le contraire de volontaire, sans doute l'âme est passive, dans le cas dont il s'agit; mais si le contraire de l'activité est l'*inertie*, bien loin que l'âme soit inerte dans ce cas-là, la cause ou les causes que je viens d'indiquer, en agissant sur les organes, mettent spontanément en jeu l'activité ou l'énergie qui lui est propre, et

* Platon paraît avoir conçu le phénomène de la sensation précisément comme nous le présentons ici : « Ce que nous « appelons une couleur quelconque, dit-il, n'est ni l'organe « qui s'applique à un objet, ni l'objet auquel l'organe est « appliqué; mais c'est un mélange de l'un et de l'autre, qui « est propre à chaque être. » (*Theætet.*, p. 153, c.)

d'où résultent les phénomènes dont elle a instantanément conscience, en sorte que c'est réellement elle qui les produit *.

La force, ou l'ensemble de forces, qui constitue la vie organique et qui l'entretient, dans chaque individu, pendant un plus ou moins grand nombre d'années, est sans doute bien constamment active. Personne n'imaginera de dire ou de supposer que son activité ne s'exerce que dans les circonstances qui sont conformes aux désirs ou à la volonté des différents individus : or, de même que les actes ou les produits de la force vitale, les transformations des aliments en chyle, en sang, en substance nerveuse, musculaire, etc., sont le résultat d'une action qui ne peut être

* Le passage suivant d'un ouvrage justement estimé confirme pléinement la doctrine que nous exposons ici. « On peut dire que nulle idée ne tire son origine des sens... « *sinon par occasion*, en ce que les mouvements qui se font « dans le cerveau, qui est tout ce que peuvent faire nos sens, « c'est-à-dire les organes de nos sens, *donnent occasion à* « *l'âme de se former diverses idées*, qu'elle ne se formerait « pas sans cela, quoique presque toujours ces idées n'aient « rien de semblable à ce qui se fait dans les sens et dans le « cerveau, et qu'il y ait, de plus, un très grand nombre « d'idées qui, ne tenant rien d'aucune image corporelle, ne « peuvent, sans une absurdité visible, être rapportées à nos « sens. » *La Logique, ou l'Art de penser*, par Arnaud et Nicole, part. I, chap. I.

suspendue un seul instant, ainsi les actes ou opérations de la force intellectuelle sont le produit d'une activité qui ne peut pas davantage être interrompue. Il y a seulement, entre les deux ordres de phénomènes, cette différence essentielle, que l'individu qui les éprouve a toujours conscience, ou, comme j'espère le faire voir clairement, a presque toujours au moins un sentiment vague et instinctif des uns, tandis qu'il a rarement conscience des autres. Il semble donc que l'on peut avancer, comme vérité fondamentale et incontestable, cette nouvelle proposition:

Les *faits* de la conscience, ou les *idées*, sont le produit de l'activité constante, de la force, faculté, ou puissance intellectuelle, que nous désignons aussi par les mots *esprit*, *âme* ou *entendement*.

§ IV.

Dessein et plan de ce traité. Esquisse de la première partie, intitulée Entendement.

Persuadé, par les considérations que je viens d'exposer, que toute ma tâche, en entreprenant cet ouvrage, consistait uniquement à décrire, avec autant d'exactitude et de fidélité qu'il serait possible, l'entendement de l'homme, avec tous ses moyens et toutes ses ressources, il m'a semblé

que je devais considérer d'abord ses actes, sinon les plus simples, au moins les plus ordinaires et les plus familiers; ceux qui paraissent, sous beaucoup de rapports, lui être communs même avec les animaux. C'était, ce me semble, commencer de la manière la plus facile et la plus claire pour moi, en même temps que la plus intelligible pour ceux à qui ce livre est destiné et pour qui cette étude est tout-à-fait nouvelle.

Or, les animaux dont l'organisation et le mode d'existence ont le plus d'analogie avec l'organisation et le mode d'existence de l'homme, vivent et se conservent, comme lui, parce qu'ils sont, à quelques égards, capables, comme lui, de sentir, de connaître, et d'agir, jusqu'à un certain point, par des déterminations qui sont en eux le résultat de la connaissance qu'ils ont des objets, de leurs qualités ou propriétés diverses, et des sentiments de plaisir ou de peine que ces objets leur font éprouver. Il y aura donc, au moins à cet égard, une ressemblance assez sensible entre l'homme et les animaux de l'ordre le plus élevé; et toutes les espèces de faits, toutes les facultés qu'un examen attentif et une exacte analyse nous feront distinguer dans les facultés générales de sentir et de connaître, telles que l'homme les possède, auront apparemment leurs analogues dans ces mêmes animaux.

Mais, si l'animal est, ainsi que l'homme, capable de *connaître*, et d'agir en conséquence de ce qu'il connaît, l'homme est, de plus, capable de *savoir*, et de *vouloir* en conséquence de ce qu'il sait. Si l'entendement de l'animal est une puissance dont tous les actes portent l'empreinte des conditions *sensibilité* et *connaissance*, l'entendement de l'homme est une puissance dont tous les actes sont déterminés par les conditions *sensibilité*, *connaissance*, *science* et *volonté*.

Ici, toute analogie, ou du moins toute ressemblance entre ces deux espèces d'êtres s'évanouit et s'efface entièrement. La différence entre eux n'est pas seulement dans le degré d'énergie d'une même force, elle est dans l'espèce et dans la nature même de la force. La sensibilité et la connaissance, qui sont les seuls modes d'action de l'une, ne sauraient être la même sensibilité et la même connaissance qui, avec la science et la volonté, sont les modes d'action de l'autre. Et si nous employons les mêmes mots pour désigner deux de ces modes d'action, quand nous parlons de l'homme et quand nous parlons des animaux, ces mots ne sauraient avoir la même signification dans l'un et l'autre cas. S'ils sont pris au sens propre, dans le premier, ils n'ont plus qu'un sens métaphorique, ou analogique, dans le second. Aussi, dans l'examen que j'ai fait de la faculté de

connaître, je n'ai voulu et je ne pouvais vouloir décrire cet ordre de phénomènes, que comme faisant partie de la constitution intellectuelle de l'homme. Si donc il m'arrive d'en parler comme de faits que l'on peut observer aussi dans les animaux, c'est plutôt pour éclairer les idées, au moyen d'une analogie, qui semble en effet indiquée par la suite de leurs actions, que dans l'intention de faire concevoir aucune ressemblance, et moins encore aucune identité entre les causes, ou entre leurs effets, chez des êtres si essentiellement différents.

Mais avant que d'exposer avec plus de détail les divers sujets que j'ai traités dans les trois sections dont se compose la première partie de cet ouvrage, je dois prévenir que chacune de ces divisions ne présente, en effet, qu'un seul et unique objet, l'entendement lui-même, sous des points de vue différents. C'est ainsi que dans le dessin de l'architecture, ce qu'on appelle coupe et élévation, ou dans celui du paysage, les vues d'un site, prises de points divers ou tout-à-fait opposés, ne présentent réellement que les mêmes objets sous des aspects différents. En sorte que des parties que l'on a dû offrir dans tout leur développement, sous l'un de ces aspects, ne sont plus, sous l'autre, qu'indiquées par des raccourcis, ou par de simples lignes, ou même sont tout-

à-fait omises, quoique l'œil d'un homme exercé devine ou suppose l'existence des parties qu'il ne voit pas, uniquement sur la forme et la disposition que prennent dans le dessin les parties qui les avoisinent et qu'il voit. Il en faut dire autant des facultés particulières que nous découvrons dans l'analyse d'une faculté plus générale; les descriptions que nous en faisons à part ne doivent pas les faire envisager comme des forces ou des puissances indépendantes de la faculté de penser, comme des espèces d'entités distinctes de l'entendement lui-même *. Mais on peut comparer encore ces descriptions aux dessins que l'on trace quelquefois des parties ou des ornements d'un édi-

* « Quoique nous donnions à ces facultés des noms diffé-
« rents, par rapport à leurs diverses opérations, cela ne nous
« oblige pas à les regarder comme des choses différentes.
« Car l'entendement n'est autre chose que l'âme, en tant
« qu'elle conçoit. La mémoire n'est autre chose que l'âme,
« en tant qu'elle retient et se ressouvient : la volonté n'est
« autre chose que l'âme, en tant qu'elle veut et qu'elle choi-
« sit... De sorte qu'on peut entendre que toutes ces facultés
« ne sont, au fond, que la même âme, qui reçoit divers
« noms, à cause de ses différentes opérations. » Bossuet, *Connaissance de Dieu*, etc., chap. I, art. XX.

« Les diverses facultés que l'on considère dans l'âme, ne
« sont point des choses distinctes réellement, mais le même
« être différemment considéré. » Arnaud, *des vraies et des fausses Idées*, chap. XXVII.

fice, sur une échelle plus grande que celle du plan général, pour l'instruction ou la commodité de l'ouvrier chargé de les exécuter, mais qu'on ne comprend ou qu'on n'apprécie bien qu'en se représentant leurs rapports et leurs proportions avec l'édifice tout entier auquel ils appartiennent. J'ai cru devoir revenir plusieurs fois sur cette observation, qu'il est important de ne pas perdre de vue, parce que l'esprit humain, quoique susceptible de plusieurs sortes de modifications, qui se succèdent incessamment en lui avec une infinie variété, est néanmoins toujours capable d'éprouver l'une quelconque d'entre elles, dans un moment donné, et dispose par conséquent, à chaque instant, de la totalité de ses facultés, soit naturelles, soit acquises. Mais je reviens à l'examen des objets compris dans la première partie de ce traité.

§ V.

De la première section ou (Connaissance).

La première section de cette partie est consacrée à l'analyse de la *connaissance*, c'est-à-dire de la faculté qu'a l'homme de connaître les corps dont il est sans cesse environné, leurs parties, leurs qualités, leurs propriétés, en un mot le monde extérieur, y compris son propre corps, qui n'est pas moins extérieur, par rapport à son

entendement, que le globe qu'il habite, ou que ceux qui se meuvent, dans les espaces célestes, à des distances infinies de la terre.

Il est évident qu'il les connaît par suite des impressions qu'ils font sur les organes de ses sens. Mais est-ce le résultat de ces impressions, ou le fait de conscience qui se manifeste à leur occasion et auquel nous donnons le nom de *sensation*, qui lui fournit cette connaissance? L'examen attentif de chacun des cinq ordres de sensations nous prouve qu'elle ne pourrait résulter ni de l'un quelconque d'entre eux, ni de la combinaison de plusieurs, ni même de la réunion de tous. Car, 1° les corps sont extérieurs à l'entendement, et la sensation n'est connue que comme une modification, un fait de l'entendement lui-même; 2° les corps sont étendus, et aucune sensation ne peut donner l'idée de l'étendue. Cette idée résulte d'une suite de sensations tactiles, qui se succèdent sans interruption, et aucune sensation ne saurait donner l'idée de succession; 3° les corps se distinguent les uns des autres par des rapports d'étendue, de situation, de diversité dans leurs qualités, propriétés, etc., et aucune sensation ne peut donner l'idée d'un rapport quelconque; 4° enfin, ils se distinguent aussi les uns des autres par les sentiments de plaisir ou de peine qu'ils nous font éprouver. Or, quoiqu'il n'y ait aucune

sensation qui ne soit accompagnée de quelque degré de plaisir ou de peine, cependant aucune sensation, proprement dite, n'est un sentiment, puisque nous pouvons souvent avoir conscience de l'une, indépendamment de l'autre, et réciproquement.

Comment donc arrive-t-il que tous les individus de l'espèce humaine parviennent assez promptement à connaître la plupart des objets qui les environnent? Comment un grand nombre d'animaux, très peu de temps après leur naissance, sont-ils en état d'aller chercher à d'assez grandes distances les objets qui leur sont nécessaires, et de fuir ceux qui leur sont nuisibles? Il faut apparemment qu'il y ait, outre la sensation, d'autre faits de conscience qui nous servent à acquérir cette connaissance. L'observation attentive de nous-mêmes nous apprend, en effet, que notre entendement est susceptible de modifications diverses auxquelles on donne les noms de perceptions, de souvenirs, d'intuitions de rapport, de sentiments, etc., lesquelles sont autant de faits primitifs qui se manifestent à la conscience, presque en même temps que la sensation, et au même titre qu'elle, c'est-à-dire dont l'existence ou la réalité, comme faits de l'intelligence, est tout aussi incontestable, tout aussi irrécusable que celle de la sensation.

Cependant, c'est toujours le même entendement qui se sent modifié de toutes ces manières diverses, et qui, dans leur succession non interrompue pendant le cours de la vie, parvenant à distinguer celles qui se ressemblent et celles qui diffèrent les unes des autres, est ainsi conduit à les réduire à un petit nombre de classes ou d'espèces. Celles-ci, par le caractère commun qu'elles ont d'être les faits d'un même entendement, d'une même conscience, constituent le *moi* individuel, indivisible, identique, et lui suggèrent l'idée ou la pensée de l'unité simple ou abstraite, idée la plus facile à saisir pour lui; en sorte qu'il est incessamment porté à y ramener tout ce qu'il peut savoir ou connaître, à la prendre pour type de tout ce qu'il est capable de concevoir.

De là, cet attrait pour la simplicité, cette tendance à tout réduire à l'unité, qui s'est manifestée de tout temps dans les spéculations des philosophes sur le sujet qui nous occupe. Et, sans remonter à la fameuse question de l'unité et de la pluralité, si souvent agitée dans les écoles de la Grèce, comme on le voit par plusieurs des dialogues de Platon *, à peine Locke a-t-il réduit systématiquement tous les faits ou toutes les idées

* Voyez, entre autres, le *Parménide*, l'un des plus subtils et des plus obscurs écrits de ce philosophe.

de l'entendement, à deux principes ou à deux classes fondamentales (*sensation* et *réflexion*), que Condillac s'efforce, par un procédé purement logique, c'est-à-dire par de simples substitutions de mots, de ramener tous ces mêmes faits à la seule sensation. Il ne voit dans toutes les sortes d'idées que des *transformations* de la sensation, comme si un fait pouvait se transformer en un autre, sans être en réalité entièrement différent du premier. Toutefois, pour rendre justice à ces deux illustres écrivains, on doit dire que, loin de méconnaître ou d'omettre tous les autres faits, qu'ils réduisent ainsi nominalement à deux ou à une seule espèce, ils les ont constatés avec soin, décrits avec sagacité. Ainsi l'erreur qu'on peut leur reprocher vient uniquement de cet attrait pour l'unité et la simplicité, si naturel à l'esprit humain, et dont nous essayons ici de faire voir l'origine et la cause *.

* Il serait difficile de dire à combien de déclamations puériles un simple vice de phraséologie dans les théories de Locke et de Condillac a donné lieu, depuis qu'il eut été remarqué par des gens qui étaient trop sensés pour en faire un si grand bruit. Il est arrivé de là que quelques écrivains de notre temps ont imaginé de désigner la doctrine de ces philosophes et de leurs plus illustres successeurs par le mot *sensualisme*. Mais ce mot, qui n'est nullement français, a, de plus, l'inconvénient de ne pas exprimer ce qu'apparem-

D'un autre côté, il ne faut pas oublier que la constitution de l'entendement humain est telle, que chacun des ordres de modifications dont il est susceptible suppose l'existence de tous les autres, et peut par conséquent être pris pour l'entendement lui-même tout entier. Or, cette condition de son existence a pu faire encore illusion aux philosophes dont nous parlons. Le fameux axiome de l'école : *Nihil est in intellectu, quod non fuerit priùs in sensu*, « Il n'y a rien « dans l'intelligence, qui n'ait été auparavant dans « les sens, ou dans la sensation, » est véritable, sous ce rapport, que, sans la sensation, ni la perception, ni la mémoire, ni les intuitions de rapport, ni la conscience, ne peuvent avoir lieu.

ment on a voulu lui faire signifier, c'est-à-dire une théorie fondée exclusivement sur le phénomène de la sensation. Cependant les femmes et les gens du monde, étrangers à ces sortes de spéculations, jugeant de la signification de ce terme par son analogie avec les mots *sensuel* et *sensualité*, s'imagineront sans doute que les auteurs qu'on appelle *sensualistes* ont composé des ouvrages obscènes ou licencieux, ou au moins des traités de gastronomie. Or, c'est un tort véritable que de donner occasion à de pareilles méprises. Il faut donc croire que ceux qui ont imaginé ce terme malencontreux n'en ont aperçu ni l'inconvenance, ni l'inconvénient; car la perversité de l'intention ne doit pas se présumer sans preuves.

Mais il en faudra dire autant, à peu près, de chacun de ces autres ordres d'idées; car, si l'on supprime, par la pensée, l'un quelconque d'entre eux, on reconnaît que dès lors l'entendement lui-même est, en quelque sorte, anéanti, ou du moins qu'il est impossible de comprendre ce qu'il pourrait être, dans chacune des hypothèses que l'on peut successivement faire de cette manière.

Il est donc évident que s'il y a un point de vue sous lequel tout cet ensemble de phénomènes puisse être ramené à l'unité, ce n'est ni celui de la sensation, ni celui de la perception des objets extérieurs, qu'on a trop souvent confondue avec la sensation, ni celui de la mémoire, ou de l'intuition des rapports. C'est uniquement la conscience, qui, étant la condition commune à tous les autres faits de l'entendement, le constitue, pour ainsi dire, tout entier, comme être identique et indivisible. Car, en éclairant d'une lumière vive et immédiate, chacun des faits donnés par l'une quelconque de nos facultés, à mesure qu'ils se succèdent, elle jette en même temps une lumière indirecte, mais toujours suffisante pour les faire apercevoir au besoin, sur les faits de toutes les autres facultés qui concourent à déterminer celui qu'elle manifeste plus spécialement. Enfin elle se manifeste aussi elle-même et laisse entrevoir le moi, comme le théâtre où se passent

tous ces phénomènes, et, pour me servir d'une expression de l'école, comme le sujet d'inhésion de toutes ces facultes. C'était apparemment la pensée de Leibnitz, lorsqu'il disait qu'à l'axiome: « Il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été « auparavant dans la sensation, » il fallait ajouter: « *Excepté l'entendement lui-même.* »

La première section de cet ouvrage est donc un traité abrégé des sensations. J'y fais voir comment les facultés primitives de l'entendement, perception, mémoire, intuition des rapports, sentiment, et les facultés dérivées ou composées, volonté, attention, imagination, liberté, concourent avec la sensation à la production des actes de connaissance que nous faisons sans cesse, et qui nous sont, jusqu'à un certain point, communs avec les animaux. Au moins ceux dont l'organisation se rapproche le plus de la nôtre, paraissent-ils les exécuter par des moyens ou des facultés analogues à celles que nous observons en nous-mêmes.

J'ai suivi, dans cette analyse, l'excellent ouvrage du Dr Reid, intitulé *Recherches sur l'Esprit humain* *; j'en ai adopté quelques-unes des vues

* Thomas Reid, docteur en théologie, et professeur de philosophie morale dans l'université de Glascow, né en 1710, et mort en 1796, a été en quelque sorte le chef et le fondateur de ce que quelques écrivains appellent aujourd'hui

principales et plusieurs détails qui m'ont paru avoir le plus d'utilité ou d'intérêt. Il me semble, en effet, que cet auteur a fait faire un pas important à la science, en distinguant la *perception*, c'est-à-dire le fait de l'entendement qui nous révèle la réalité du monde extérieur, immédiatement et presque en même temps que la sensation nous manifeste sa propre existence et celle du moi, qui est le sujet de ces trois faits intellectuels. Et il est remarquable que Reid ait été conduit à cette observation importante, précisément pour avoir

l'*École écossaise*, dénomination peut-être assez peu convenable, dans un temps où il ne peut presque plus y avoir rien qui ressemble aux sectes ou aux écoles qui divisèrent autrefois les hommes qui s'occupaient de philosophie. Le premier et le plus original des écrits de Reid, ses *Recherches sur l'Esprit humain* (1 vol. in-8°) parut en 1764, et a été réimprimé plusieurs fois depuis cette époque. Ses *Essais sur les Facultés de l'Esprit humain*, en 3 vol. in-8°, offrent aussi beaucoup de vues ingénieuses ou intéressantes sur toutes les parties de la philosophie. L'érudition choisie et variée qu'il a su y répandre, l'amour sincère de la vérité, qui s'y montre partout, et la dignité calme de l'expression en rendent la lecture extrêmement attachante. Un jeune professeur, déjà connu par quelques écrits justement applaudis (M. Théodore Jouffroy), publie actuellement une traduction française, des œuvres complètes de Reid; les *Fragments du cours de philosophie* de M. Royer-Collard, que le traducteur a eu l'heureuse idée de joindre à cette publication, lui donnent sans doute un très grand prix et un nouveau degré d'intérêt.

admis d'abord les conclusions que Berkeley avait lui-même adoptées comme des conséquences nécessaires de la doctrine reçue au sujet des idées. Reid était devenu, comme Berkeley, complètement idéaliste; mais Hume, en approfondissant cette doctrine, en avait tiré un système de scepticisme tellement absolu, que le professeur de Glascow crut devoir revenir avec plus d'attention sur les principes d'une théorie dont les résultats lui semblaient propres à révolter le sentiment universel des hommes. C'est donc à l'aide de la pure lumière du bon sens, dont les philosophes sont plus obligés que personne de suivre constamment la trace, qu'il parvint à démêler la confusion d'idées qui avait produit un si étrange égarement.

J'ai adopté aussi, du même auteur, l'expression de *perceptions acquises*, pour désigner ce fonds d'idées des formes, des qualités et des parties d'un nombre considérable d'objets, dont le développement et l'exercice continuel de nos sens enrichit incessamment notre mémoire. Je leur ai donné de plus le nom de *représentations* (c'est-à-dire seconde ou nouvelle présence), pour indiquer le rôle important qu'elles jouent dans la perception rapide et instantanée que nous avons des objets déja connus, lorsqu'ils viennent à faire impression sur nos sens, et même de ceux

qui s'offrent pour la première fois à nos regards, mais dans lesquels cette faculté des perceptions acquises nous sert immédiatement à connaître des qualités ou des parties, qu'il faudrait, sans son secours, étudier, en quelque sorte, chacune à part.

A l'exemple de Reid, je compare les diverses espèces de sensations à des systèmes de signes, composant un véritable langage de la nature à l'homme, au moyen duquel elle lui fait connaître et son propre corps et les objets dont il est sans cesse environné. Cette comparaison n'est pas seulement une idée ingénieuse; elle est importante par la lumière qu'elle jette sur tout l'ensemble des phénomènes de la connaissance. Berkeley s'en était servi dans ses curieuses et savantes recherches sur la vision, celui des écrits de cet auteur où brillent le plus éminemment la sagacité et l'étendue de son esprit *.

* George Berkeley, évêque de Cloyne, en Irlande, où il était né en 1684, publia sa *Théorie de la Vision* en 1709, et ses *Principes de la Connaissance humaine* l'année suivante. Ses *trois Dialogues entre Hylas et Philonoüs*, où il expose sa théorie de l'idéalisme absolu, parurent en 1713. Il est auteur de plusieurs autres écrits où l'on reconnaît également un talent distingué et une sagacité fort remarquable, mais aussi beaucoup de traces du faux système qui avait égaré son jugement. Il mourut en 1753.

Mais j'ai cru devoir distinguer des phénomènes de la sensation, proprement dite, ceux que j'appelle *impressions;* nom par lequel je désigne l'action très réelle, quoiqu'elle ne soit jamais expressément remarquée, de tous les objets extérieurs sur notre faculté de sentir, dans tous les instants de notre vie. L'observation de cette action n'avait point échappé à Condillac; mais Leibnitz, qui s'y est arrêté avec plus de détail, paraît y avoir attaché bien plus d'importance. Cependant cette classe de faits n'avait pas encore de dénomination spéciale, et n'avait, à ma connaissance, été mise à sa place dans aucun ouvrage élémentaire sur la philosophie. Elle peut néanmoins donner occasion à beaucoup de recherches intéressantes; le soin que l'on prendra d'étudier et de déterminer le mode et le degré de son influence sur presque tous les autres faits de l'entendement, peut, ce me semble, donner des résultats aussi curieux qu'utiles à l'avancement de cette partie de nos connaissances.

La série des opérations de l'esprit qui se développent à l'occasion de la sensation, ou plutôt qui se manifestent en même temps qu'elle, nous fait entrevoir, jusqu'à un certain point, comment l'homme connaît les objets; mais ces opérations, comme l'indique assez le mot lui-même, supposent, de sa part, une sorte de concours, quelque

effort pour les exécuter. Or, pourquoi userait-il de ses facultés de perception, de loco-motion, d'intuition, etc., si rien ne l'y excitait? Pourquoi ne resteraient-elles pas toutes dans une entière et complète inertie, si elles ne recevaient du dedans l'impulsion qui les met en action? Tel est l'effet produit par les *sentiments* (plaisirs ou peines) de tous les degrés, qui se joignent à toutes les opérations, à toutes les actions que l'homme, et apparemment aussi les animaux, sont capables de faire. Quoique l'existence de ces sentiments ne soit pas toujours, à beaucoup près, distinctement remarquée, elle peut facilement être constatée, par une induction qui ne laisse aucun lieu au doute; et ils n'en exercent pas moins leur influence naturelle et nécessaire sur l'ensemble des phénomènes dont ils sont, en quelque sorte, la cause immédiate. Ils donnent naissance à la *volonté* et aux facultés secondaires ou dérivées comme elle, qui n'en sont que des modifications ou des modes : telles sont l'attention, l'imagination, le désir, la liberté.

Au reste, j'ai dû me borner presque à de simples indications sur ces diverses facultés, dans la première section de cet ouvrage, où je ne considère les sentiments que dans l'homme réduit à la pure faculté de connaître, c'est-à-dire à une condition entièrement hypothétique, sur laquelle

l'expérience ne peut nous fournir aucune lumière certaine. Mais cette hypothèse nous montre du moins que l'intelligence humaine ne saurait être renfermée tout entière ni dans la faculté de connaître, suivant le sens que nous avons donné à cette expression, ni dans les facultés, soit primitives, soit dérivées, dont celle-ci suppose l'existence.

Cependant, il ne suffit pas aux êtres animés d'avoir une faculté de connaître, déterminée aux actes qui lui sont propres par l'impulsion des sentiments. La nature les a destinés à un but, à une fin : il faut qu'ils vivent, qu'ils se conservent et se perpétuent, autant que le permettent les circonstances ou les conditions extérieures et intérieures de leur existence actuelle. Pour cela, il y a des suites d'actions qu'ils doivent exécuter, à une époque de leur vie, plutôt qu'à une autre, et que tous, en effet, accomplissent ou tendent de tout leur pouvoir à accomplir dans les temps marqués. D'où leur vient cette tendance, si puissante, si invincible, que, chez la plupart d'entr'eux, elle surmonte souvent les puissants obstacles que lui opposent ou les objets extérieurs, ou les autres êtres animés ; elle triomphe des sentiments intimes ordinairement les plus irrésistibles, l'attrait du plaisir, la crainte de la douleur et même de la mort?

Ici, nous sommes obligés de reconnaître l'existence d'une force différente de celles que nous avons déja remarquées, ou plutôt d'un mode particulier d'action de la force dont nous décrivons les effets. Il se manifeste, en effet, non seulement dès les premiers temps de la vie de chaque individu, mais aux époques le plus distinctement marquées de son existence, et même dans certaines circonstances, dans certains états de l'organisation. C'est ce qu'on a désigné, dès les plus anciens temps, par le mot *instinct*, et que quelques écrivains modernes expriment aussi par les mots *déterminations instinctives*. L'influence de ce mode d'action se prolonge moins à la vérité dans l'homme, à mesure que son intelligence se développe et se perfectionne, tandis qu'il joue un rôle beaucoup plus important chez toutes les espèces d'animaux, et qu'il est presque l'unique, ou le plus constant mobile de l'existence de ces espèces, à proportion qu'elles s'éloignent du mode d'organisation et d'existence propre à l'homme.

L'*habitude* a une analogie sensible avec l'instinct; on pourrait, en quelque sorte, la regarder comme un instinct acquis, et c'est pour cette raison que j'ai cru devoir traiter ce sujet immédiatement après celui dont je viens de parler.

Enfin, l'organisation étant évidemment au

premier rang parmi les causes dont l'influence sur tous les phénomènes que présente l'entendement est le plus immédiate et le plus étendue, il m'a semblé utile d'entrer aussi dans quelques détails sur les principaux faits de cet ordre, et d'indiquer la sorte de liaison, ou plutôt de correspondance, qui les unit aux phénomènes de l'intelligence. Car, quoique cette union soit incontestable, on ne saurait se dissimuler que, bien loin qu'il nous soit possible de comprendre comment elle a lieu, il ne nous est pas même donné d'imaginer comment nous pourrions le comprendre.

Mais, quoique les faits de conscience et ceux de l'organisation soient deux ordres de phénomènes essentiellement distincts (puisque jamais aucun fait de conscience ne peut donner au philosophe la moindre idée du fait physiologique qui lui correspond, pas plus que la connaissance la plus complète de la série des modifications organiques qui produisent une idée, ne peut faire soupçonner au physiologiste ce que c'est que cette idée), les deux sciences de l'idéologie et de la physiologie n'en sont pas moins unies par des rapports constants et nécessaires. L'idéologie ne peut donc être que fort incomplète, ou même tout-à-fait fautive, si elle néglige de s'instruire à l'école des physiologistes et des médecins, de

toutes les anomalies que peuvent occasionner, dans nos facultés intellectuelles, certains états maladifs, et, en général, certains désordres de l'organisation bien connus et nettement caractérisés. Réciproquement, la science du médecin ou du physiologiste ne saurait qu'être incomplète et sujette à beaucoup d'erreurs, s'il néglige l'observation attentive des phénomènes de conscience, ou l'étude de l'idéologie *.

* Descartes et Malebranche expliquaient presque toutes les opérations de l'esprit par une physiologie hypothétique; Bossuet, se préparant à faire connaître à son royal élève, les doctrines métaphysiques qu'il jugeait les plus exactes sur Dieu et sur l'âme, commença par lui faire donner des leçons d'anatomie et de physiologie, dont le résumé occupe à peu près le quart du volume assez peu considérable qu'il avait composé à cette occasion. Il peut sembler étrange que, depuis que la physiologie est devenue plus réservée dans ses assertions et plus sévère dans ses procédés, quelques modernes spiritualistes ou idéalistes aient affecté de rejeter toutes les lumières qu'elle peut porter sur le sujet de leurs études, non pas sans doute comme moyen direct d'étendre ou de perfectionner leurs observations, mais comme pouvant les garantir d'erreurs fort dangereuses. Un savant et ingénieux ouvrage publié l'année dernière, peut leur offrir sur ce point de sages conseils et d'utiles leçons. Voyez le traité intitulé *De l'Irritation et de la Folie*, par F. J. V. Broussais, 1 vol. in-8°. Paris, 1828.

§ VI.

De la seconde section ou (SCIENCE).

Non seulement l'homme connaît les divers objets qui font actuellement impression sur les organes de ses sens, et il est affecté par eux de sentiments qui le portent à rechercher les uns et à fuir les autres; non seulement il a le souvenir des impressions qu'il a reçues d'un grand nombre de ces objets, et est capable de prendre, la plupart du temps, des déterminations relatives à ces souvenirs; mais il se distingue encore expressément lui-même de tout ce qui n'est pas lui. Il a une connaissance distincte et précise des qualités, des parties, des propriétés diverses de son corps et des corps extérieurs, indépendamment de leur présence, et de toute action ou impression actuelle de leur part : il connaît aussi ses sentiments les plus habituels et ceux de ses semblables, leurs passions, et quelquefois leurs desseins ou leurs intentions à son égard, même lorsqu'il est loin d'eux, lorsque rien ne peut actuellement lui en faire ressentir les effets. Il peut les contempler dans sa pensée, soit en eux-mêmes, soit dans leurs rapports avec lui et avec ceux qui les éprouvent; en un mot, il peut les considérer *abstraitement*, c'est-à-dire séparément des êtres et des

objets qui peuvent leur donner naissance, parce qu'il peut les considérer dans des signes (gestes, attitudes, sons, etc.) qui, ne leur ressemblant en aucune façon, les lui présentent, en effet, par une sorte de réflexion, qui les sépare et les distingue de toutes les autres choses. Il dispose par conséquent ainsi de ces qualités, de ces propriétés des êtres et de leurs rapports; il embrasse de longues séries de causes et d'effets; il a une connaissance anticipée de l'ordre et de la liaison des phénomènes, en lui-même et hors de lui; il les distingue, sous ce double rapport, les uns des autres : or, cela c'est Savoir.

L'art des signes, notamment celui des sons articulés, ou le *langage*, qui est devenu le nom générique de tous les autres moyens de communication, ou systèmes de signes que l'homme a pu imaginer, pour fixer ses propres pensées et les transmettre aux êtres organisés comme lui; le langage, disons-nous, est donc en effet, pour nous, le moyen le plus puissant, l'instrument le plus merveilleusement propre à l'acquisition des connaissances. C'est de lui qu'elles ont reçu les accroissements prodigieux que le cours des siècles a amenés; c'est à lui qu'elles devront les progrès indéfinis qu'elles sont destinées à faire encore. Il est à la fois instrument d'analyse et moyen de synthèse; il aide l'esprit humain à décomposer

les objets de la nature et les faits de la conscience jusque dans leurs derniers éléments, à porter dans leur examen et dans leur description la précision la plus rigoureuse; il lui sert également à s'élever au plus haut degré de généralisation dans la contemplation de leur ensemble. En un mot, c'est essentiellement par le langage que la *science* existe pour l'homme.

Il était donc nécessaire d'exposer avec quelque étendue les phénomènes que présente cette partie de sa constitution intellectuelle. Ainsi, j'ai essayé de faire voir, dans cette seconde section, quelles sont les causes du langage, prises dans l'organisation de l'homme et dans la nature même de son intelligence. J'ai constaté la détermination instinctive et fondamentale, en vertu de laquelle il est invinciblement porté à créer ce puissant moyen de communication avec ses semblables, ou à les seconder et à concourir avec eux à cette merveilleuse création. Je me suis appliqué à démêler la véritable valeur des mots qui expriment les idées qu'on appelle simples et complexes, particulières, ou individuelles, et générales, et j'ai fait voir comment ils ne sont par eux-mêmes que signes de *simples idées*, lesquelles sont toujours des faits instantanés et indivisibles de notre esprit, sans qu'il nous soit possible d'arriver à des éléments entièrement simples, dont on puisse

les regarder comme composés. Enfin, j'ai tâché de faire voir comment les idées transmises dans le discours, soit parlé, soit écrit, ne sont pas celles que présentent directement et immédiatement les mots dont on se sert, mais résultent de l'intuition des rapports de ces mêmes mots entre eux, et d'une suite d'opérations de l'esprit de celui qui lit ou qui écoute, laquelle est plus ou moins analogue à la suite des opérations de l'esprit de celui qui a écrit ou qui parle.

Après avoir fait connaître, autant que cela était possible, l'origine, ou plutôt le principe et les premiers développements du langage, après avoir reconnu quelle est la nature des mots, considérés comme signes de collections d'idées plus ou moins nombreuses, j'ai cru devoir envisager la totalité de ceux qui composent une langue déja portée à un certain degré de perfection, sous deux points de vue principaux. J'ai donc examiné, premièrement, *la manière de signifier des mots*, ce qui comprend l'analyse de la proposition, la considération d'un ensemble de propositions exprimant une pensée, c'est-à-dire, en dernier résultat, un fait unique de l'entendement, par où je suis conduit à l'examen des diverses espèces de mots et des modifications de différents genres qu'ils subissent, pour devenir propres à l'expression précise et complète de la

pensée. Ce sont là, comme on voit, les premiers principes ou les bases de la *logique*, proprement dite, ou de la science du raisonnement et de l'argumentation. Ce sont aussi ceux de la *grammaire générale*, c'est-à-dire de la science des causes de la grammaire particulière de chaque idiome.

En second lieu, j'ai examiné aussi *la nature et l'étendue de la signification des mots* *, mais plus spécialement de ceux qui expriment les notions qui résultent immédiatement et nécessairement de la constitution même de l'entendement, comme sont celles de *cause*, de *temps* et de *durée*, d'*espace* et d'*étendue*, et aussi celles qui, étant de pures conceptions de notre esprit, ne comprennent et ne peuvent jamais comprendre que ce que nous y avons mis nous-mêmes. Telles sont les notions exprimées par les mots *esprit*, *matière*, *substance*, *essence*, *infini*, etc. En un mot, sous ce second point de vue du langage, de l'abstraction ou de la faculté de savoir, se trouve compris à peu près tout ce qu'embrasse la partie de la philosophie, ou, si l'on veut, la science

* C'est à Horne-Tooke, auteur d'un ouvrage fort piquant et fort original sur ce qu'on appelle en grammaire les *Parties du Discours*, que j'ai emprunté l'idée de cette division, et une partie de ce que j'ai dit sur les mots invariables ou indéclinables. Voyez ΕΠΕΑ ΠΤΕΡΟΕΝΤΑ, *or The Diversions of Purley*, 2 vol. in-4°. London, 1798 et 1805.

particulière que l'on a appelée *métaphysique.*

Je considère la notion de substance, au sens où l'entendent communément les métaphysiciens, comme un pur effet du langage, parce qu'il m'est tout-à-fait impossible de comprendre ce que seraient des êtres, soit matériels, soit intelligents, séparés de tout ce qui peut les manifester ou les faire connaître à un entendement tel que le nôtre. Toutes les discussions des philosophes sur ce sujet me semblent, je l'avoue, pouvoir être mises au nombre de celles que Bacon appelait des *subtilités contentieuses.* Je conçois clairement, dans l'homme et dans les êtres animés, deux ordres de phénomènes essentiellement distincts; mais je ne connais, à ces deux ordres de phénomènes, ou aux facultés qui les produisent, d'autre sujet d'inhérence ou d'inhésion, pour parler comme l'école, que l'être animé lui-même en qui je les observe. Je l'appelle *corps* ou *matière*, comme étant le sujet de l'un de ces ordres de phénomènes, et je l'appelle *âme* ou *esprit*, comme étant le sujet de l'autre. Si donc on veut que l'âme ait une existence distincte et séparée du corps, et même séparée des pouvoirs ou facultés qui me la font distinguer, j'avoue, qu'il ne m'a pas été donné de comprendre ce que c'est que cette existence. Je n'affirme pas que ce qu'il m'est impossible de comprendre, soit impos-

sible en soi, mais je suis forcé de confesser que je ne le sais pas, puisque je ne le comprends pas.

Mais, dira-t-on peut-être, d'où nous vient cette idée, ou cette conception nécessaire de substance? Car enfin, elle a dû nécessairement exister avant le mot qui l'exprime. Elle vient, ce me semble, de ce que chaque corps et chaque espèce de corps a des qualités et des propriétés différentes, qui seules nous sont connues et nous aident à le distinguer; de ce qu'il peut en avoir d'autres que nous ne connaissons pas encore, et dont les unes nous seront connues plus tard, tandis qu'il y en a peut-être que nous ne connaîtrons jamais. Or, comme nous ne pouvons pas dire qu'aucune de ces qualités soit le corps lui-même, nous le regardons comme le soutien, le *substratum*, le sujet d'inhésion de toutes ces qualités connues et inconnues, et nous donnons à tous les corps, envisagés sous ce rapport, le nom de *substance matérielle*. Mais affirmer qu'il existe, indépendamment et séparément de toute qualité ou propriété quelconque, une chose, une entité réelle à quoi l'on doive donner ce nom; qu'un corps comme un pouce cube d'or, par exemple, séparé de sa figure, ou de toute autre figure, et réduit à n'être plus qu'un point mathématique (c'est-à-dire à n'être plus qu'une pure conception de l'esprit), ait encore une existence réelle, sous

le nom de substance matérielle, me paraît une véritable contradiction dans les termes. J'en dis autant de l'esprit ou de l'âme, séparée de ses facultés et de ses modes d'action, que l'on veut aussi regarder comme une chose réellement existante, sous le nom de *substance spirituelle* *.

Au reste, cette ignorance invincible où je suis sur un point à l'égard duquel beaucoup d'hommes recommandables par la supériorité de leur esprit, n'ont manifesté aucun doute, ne peut infirmer en aucune manière les grands principes que l'on regarde comme le fondement le plus assuré de la religion et de la morale. Car d'abord, l'immortalité de l'âme n'est pas une conséquence nécessaire de son immatérialité, ou de l'existence de l'âme de chaque homme, comme substance immatérielle. En effet, puisque, suivant cette doctrine, Dieu crée cette substance particulière, pour la joindre à chaque corps humain, au moment où celui-ci reçoit l'existence, il ne lui est

* Leibnitz déclare qu'il ne croit pas qu'il existe des esprits créés séparément du corps (Voyez ses *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, p. 317, et sa *Théodicée*, tom. I, p. 218 et suiv. des œuvres complètes). Il y soutient que sa pensée sur ce sujet est conforme à la doctrine de plusieurs des Pères de l'église et de plusieurs conciles, et que l'idée de la séparation absolue des esprits et des corps n'a été avancée et propagée que par les scholastiques.

sans doute pas moins possible de la détruire, au moment où l'existence de ce corps finit. L'anéantissement de la substance spirituelle semblerait même, à quelques égards, plus concevable que celui de la substance matérielle; car nous ne concevons pas qu'un seul atome de matière ait pu être créé ou détruit, dans l'univers, depuis qu'il a commencé d'exister. En second lieu, le sentiment qui nous porte à espérer les récompenses, ou à craindre les punitions que nous aurons méritées, suivant que nos actions auront été conformes ou contraires à la loi morale gravée dans nos cœurs par Dieu lui-même, est un sentiment indestructible. Soit donc que la puissance intelligente que nous appelons esprit ou âme, puisse exister, en effet, séparément de toute matière; soit que, par sa nature, elle doive toujours rester unie à quelque portion de ce que nous appelons de ce nom, il n'en sera pas moins possible et facile à la suprême puissance d'accomplir, à cet égard, les décrets de sa providence. Ainsi, quelque parti que l'on prenne sur ces questions abstraites, dont on s'est peut-être beaucoup trop exagéré l'importance, les vérités essentielles de la physique et de la science de l'entendement, aussi bien que celles de la morale et de la religion, n'en peuvent recevoir aucune atteinte.

Cette section est terminée par quelques ré-

flexions sur l'abus des mots, sujet dont l'importance et l'intérêt ne sauraient être contestés par tout homme qui a eu occasion d'y arrêter sa pensée. Malgré les excellentes observations de Locke, de Condillac et de plusieurs autres écrivains distingués, il pourrait encore fournir la matière d'un ouvrage considérable et fort utile, si l'on y portait l'étendue de vues et la méthode qu'il exige. Car il n'y a pas un seul genre de connaissances qui ne pût fournir des exemples fort remarquables des graves inconvénients auxquels expose l'emploi des expressions inexactes ou mal déterminées. Mais c'est surtout dans la philosophie, dans la religion, dans la morale et dans la législation, que l'on pourrait signaler les déplorables égarements de l'esprit humain, dus en grande partie à cette cause.

§ VII.

De la troisième section, *ou* (Volonté).

La même faculté d'abstraction qui rend l'homme capable de prévoir d'assez longues suites d'événements et d'en conserver dans sa mémoire d'autres suites incomparablement plus étendues, donne à sa volonté un degré de puissance et de précision qui est encore une des plus merveilleuses

prérogatives qui l'élèvent au dessus de toutes les espèces d'êtres animés qui lui sont connus. Mais si, comme je crois l'avoir assez clairement fait voir, dans la première section, le sentiment se mêle à tous les actes de toutes nos facultés, il n'est personne qui ne voie que c'est surtout dans ceux de la volonté qu'il intervient de la manière la moins contestable. Pour peu que l'on veuille y réfléchir on reconnaîtra qu'en effet nul homme ne se détermine à agir que par le sentiment d'un plus grand bien, ou par celui d'une moindre peine pour lui-même; et l'on verra de plus qu'il est impossible que cela soit autrement. Sans doute nous n'avons pas la plupart du temps une connaissance distincte du sentiment qui nous détermine; mais il suffit, pour nous convaincre que ce sentiment existe, de supposer que nous nous fussions déterminés en sens contraire, et nous reconnaîtrons aussitôt que cette détermination nous aurait fait éprouver ou une satisfaction moins vive, ou une peine plus grande; qu'elle aurait été pour nous la cause d'un moindre bien, ou d'un plus grand mal, en prenant chacun de ces mots dans toute l'étendue de son acception.

Ce sont donc, en dernière analyse, nos sentiments qui sont le principal mobile ou la cause de toutes les déterminations de notre volonté. Mais ils se mêlent et se compliquent de tant de

manières et en si grand nombre, dans chaque circonstance, qu'il est souvent fort difficile, pour ne pas dire impossible, d'en faire l'énumération et d'assigner à chacun le degré d'influence qu'il exerce. On peut cependant les réduire à deux classes principales : ceux qui se rapportent à l'individu lui-même qui est appelé à faire un acte de volonté, et ceux qui se rapportent à d'autres individus. Les premiers me semblent pouvoir être appelés proprement *personnels*, et les seconds (quoique personnels aussi, puisqu'ils sont ceux de la même personne) peuvent être nommés *sympathiques*. Tous les écrits des moralistes ne sont, au fond, que des suites d'observations, plus ou moins justes ou ingénieuses, sur ces deux sortes de sentiments. Quelques-uns des plus célèbres auteurs semblent n'en avoir envisagé qu'une seule, et ont dû, en grande partie, leur renommée à la sagacité piquante avec laquelle ils ont su démêler les sentiments personnels qui se masquent ou se déguisent sous l'apparence des sentiments sympathiques *. Car la prédominance

* Qui ne connaît le livre du duc de Larochefoucauld, intitulé *Réflexions ou Sentences et Maximes morales ?* L'illustre auteur vivait sur un théâtre et à une époque éminemment favorables à ce genre d'observations ; aussi semble-t-il avoir vu constamment la nature humaine sous l'aspect le plus attristant, bien qu'il y ait souvent dans ses réflexions

de ceux-ci est la cause et le principe de toutes les actions vertueuses, comme la prédominance des sentiments personnels est le principe, ou le caractère à peu près constant des actions qui ne le sont pas. Mais pour établir clairement cette doc-

un grand fonds de vérité, et qu'il les exprime communément avec un rare talent. Cependant un autre homme du même nom et de la même famille, l'un des plus grands et des meilleurs citoyens dont la France pût s'honorer dans ces derniers temps, présente le principe universel de nos actions et de notre conduite, sous un aspect plus consolant et plus vrai. « On ne fait rien de bien, dit-il, que par *sentiment.* « L'exemple, la réflexion, la vanité, feront faire par fois des « actes de dévouement et de vertu de tous les genres à des « hommes qui n'en ont pas le sentiment dans le cœur, mais « ces actions seront isolées; ce seront des exceptions au « caractère habituel, à la manière d'être et de sentir accou- « tumée.... Pour être honnête homme tout-à-fait, il faut « l'être parce qu'on ne peut pas être autrement, parce qu'on « serait malheureux si on ne l'était pas; et ce que je dis de « la probité, je le dis de la bienfaisance, du courage et du « dévouement religieux.... J'accorde que l'homme le plus « vertueux peut avoir quelquefois à lutter contre lui-même; « mais la vie ne peut pas être une suite continuelle de com- « bats. La vertu constante serait alors une succession conti- « nuelle de malheurs, et elle n'est pas cela. L'idée de la « vertu entraîne, au contraire, celle de la satisfaction et du « bonheur. » *Fragments des Mémoires du duc de La Rochefoucauld-Liancourt*, à la fin de la notice sur sa vie, par le comte Fréd. Gaétan de La Rochefoucauld, son fils. Broch. in-8°. Paris, 1827.

trine, et faire voir jusqu'à quel point elle peut être regardée comme l'expression exacte de la nature morale de l'homme, il était nécessaire de reconnaître nos diverses espèces de sentiments, de les suivre dans leurs effets ou dans leurs conséquences, et c'est ce que j'ai essayé de faire avec autant d'exactitude qu'il m'était possible, et avec autant de développement que le permettaient la forme de cet ouvrage et le but que je m'y suis proposé.

Je fais voir ensuite comment la même nature ou la même espèce de sentiments qui fait de l'homme une créature destinée à vivre en société avec ses semblables, et qui développe en lui la faculté de parler, met également en jeu sa *faculté de perception morale.* Car on observe ici des phénomènes qui ont une analogie fort remarquable avec ceux de la perception des objets extérieurs et de leurs qualités, introduite ou suggérée, en quelque manière, par les sensations. En effet, les sentiments qui nous affectent, à l'occasion des actions que nous savons devoir être utiles ou nuisibles aux autres, lorsque nous sommes témoins de pareilles actions, ou même lorsque nous en sommes les auteurs; ces sentiments, dis-je, passent la plupart du temps inaperçus, et nous ne parvenons à nous assurer de leur existence qu'en réfléchissant attentivement

sur ce que nous avons souvent éprouvé dans de pareilles circonstances. D'un autre côté, la plus légère attention sur nous-mêmes suffit pour nous convaincre que les sentiments de sympathie par lesquels nous nous associons, jusqu'à un certain point, aux peines et aux plaisirs de nos semblables, déterminent les jugements que nous portons des actions que nous regardons comme les causes de ces peines, ou de ces plaisirs, et l'opinion que nous avons des personnes à qui ces actions peuvent être imputées. C'est donc dans ce jugement même que consiste la perception de la qualité bonne ou mauvaise des actions, du mérite ou du démérite des agents; c'est lui, en un mot, qui constitue proprement la *perception morale*.

Mais si les sentiments sont variables comme les actions qui les font naître, il n'en est pas de même des jugements et surtout des termes par lesquels nous les exprimons. Ces termes, qui sont toujours très généraux, ont par eux-mêmes une valeur, en quelque sorte absolue, quoiqu'elle puisse être considérée comme simplement relative, dans les cas particuliers où nous les appliquons. Ils sont l'expression de la raison ou de l'emploi légitime et régulier de toutes nos facultés, en sorte qu'ils nous peuvent servir à rectifier ce que les sentiments, par leur instabilité naturelle, par l'excès ou le défaut d'énergie convenable, pour-

raient introduire d'exagéré ou d'incomplet dans nos jugements. D'où il suit que, dans cette manière de considérer les déterminations de la volonté, ce n'est ni le sentiment tout seul, ni aussi la raison purement abstraite, qui peut et doit leur servir de règle, mais qu'elles ne sont et ne peuvent être réellement conformes au bien, à la vertu ou au devoir, qu'autant qu'elles le sont à des sentiments que la raison approuve. Et il est facile de comprendre qu'il n'en saurait être autrement. Car prétendre avec les épicuriens ou avec leurs modernes sectateurs, que le sentiment seul détermine notre volonté, ou prétendre avec les stoïciens, et avec les écrivains qui ont adopté ou exagéré leurs principes, que la raison abstraite, indépendamment de tout sentiment conforme ou contraire à ses décisions, doive déterminer cette même volonté, c'est admettre une fiction qui ne peut avoir aucun fondement dans la nature. En effet, c'est vouloir que l'entendement, qui est une force unique et toujours identique à elle-même, toujours en possession de tous ses modes d'action, agisse pourtant dans le plus grand nombre des cas, comme si elle était dépourvue de celui dont l'intervention est précisément le plus constante et le plus manifeste.

En traitant la question de la liberté morale, si long-temps et si souvent agitée entre les philoso-

phes ou les théologiens de toutes les écoles et de toutes les sectes, dès les plus anciens temps et aux époques les plus récentes, je me suis borné, comme à l'occasion de la perception externe, de la perception morale, et de quelques autres questions aussi vivement et aussi inutilement controversées, à décrire le plus fidèlement que j'ai pu, les faits qui s'y rapportent. Car dans tout ceci, *je n'explique pas, j'expose.*

Ici, par exemple, peut-on nier que toute détermination de la volonté puisse être, dans un moment donné, autre chose que le résultat nécessaire de la manière de sentir, du degré d'instruction, des opinions, des habitudes, des circonstances particulières d'éducation, de situation dans le monde, d'organisation, etc., de l'individu qui est appelé à prendre un parti? N'est-il pas évident que cet individu est si peu le maître de changer ou de modifier la plupart des conditions de la décision à laquelle il va s'arrêter, qu'il s'en faut beaucoup qu'il puisse les connaître toutes? C'est donc nécessairement qu'il se détermine.

Mais, d'un autre côté, il n'est pas moins certain que, précisément parce qu'il ignore le plus grand nombre des causes prochaines ou éloignées qui doivent influer sur sa détermination, cette nécessité n'existe pour lui que comme résultat d'une induction purement logique. Au contraire,

la conscience de l'assentiment qu'il donne à chaque instant aux différents motifs qui l'inclinent vers un parti, ou qui l'en éloignent, la connaissance des suites probables de sa détermination, dont il se sent nécessairement responsable, sont autant de circonstances qui lui donnent le sentiment indubitable de sa liberté. Cette liberté existe donc à ses yeux, telle que la lui manifestent son sentiment et sa conscience. Il ne saurait douter que les autres hommes n'en aient, comme lui, la conviction et le sentiment; qu'ils porteront de ses actions et de sa conduite des jugements tout-à-fait pareils à ceux qu'il en porte lui-même.

Ainsi, tout cet ordre de choses, quelle que soit l'opinion spéculative que l'on adopte sur la liberté, ne saurait en souffrir aucune atteinte réelle. Les faits se montrent aujourd'hui tels qu'ils ont été observés dans tous les temps. La nécessité n'est que dans la contemplation purement rationnelle du sujet; la liberté est dans la pratique, ou dans la suite ordinaire de nos actions. Si quelquefois cette nécessité impérieuse, qui y préside en vertu des lois générales auxquelles le monde moral n'est pas moins soumis que le monde physique, semble se manifester d'une manière plus explicite, ces circonstances ne peuvent pourtant altérer ni nos jugements,

ni nos sentiments habituels. Tout au plus peuvent-elles nous inspirer, pour certains coupables, plus de pitié que de colère, et modifier, en général, par une indulgence fondée sur la raison, cet instinct de vengeance et de férocité auquel l'homme plus accoutumé à sentir qu'à réfléchir, n'est que trop disposé à se laisser entraîner.

Quant à ce libre arbitre, à cette liberté absolue ou d'indifférence des Stoïciens et des Scolastiques, dont la doctrine a été renouvellée de nos jours par quelques écrivains allemands, elle n'est qu'une chimère tout-à-fait incompréhensible, un véritable non-sens, qui ne saurait manquer de paraître tel aux yeux de tout homme qui voudra prendre la peine d'y penser sérieusement et sans prévention *.

* C'est peut-être pour rendre sensible cette vérité, que l'auteur d'un livre de philosophie, publié il y a quelques années, a donné de la liberté la définition suivante : « Se « séparer de toute condition sensible ; *vouloir*, *sans égard* « *aux suites de son vouloir ; vouloir*, *indépendamment de* « *tout antécédent et de tout conséquent ;* replier ses déterminations sur elles-mêmes, *c'est là, la vraie liberté*, le commencement de l'éternité. » Tout ce que l'on peut comprendre dans ces paroles, c'est que la *vraie liberté* consisterait précisément à ne savoir jamais ni ce qu'on veut, ni pourquoi l'on veut, ce qui ne saurait passer pour une bien grande perfection, en supposant qu'il existe au monde quelque être pour qui cela fût quelquefois possible.

******

Après avoir déterminé les notions qu'il convient de se faire de la vertu et du bonheur, celui-ci comme but de la vie de l'homme, et celle-là comme moyen ou comme condition indispensable pour atteindre ce but, j'ai été conduit naturellement à examiner le mode et le degré d'influence des deux plus puissantes causes qui agissent sur la conduite et sur les sentiments de chaque individu, dans tout le cours de sa vie, je veux dire la religion et le gouvernement. Or, ici se retrouve encore le principe fondamental que les considérations sur la faculté de perception morale m'ont donné occasion d'établir. La prédominance des sentiments personnels se montre encore dans tout cet ordre de choses comme cause d'un nombre infini de maux et d'erreurs graves, et la prédominance des sentiments sympathiques, toujours fondée sur la raison, comme l'unique moyen de prévenir ces maux et d'y remédier.

On me pardonnera, j'espère, d'avoir exposé avec quelque étendue les principales vérités qui doivent servir de base à tout ordre social, à tout système de gouvernement qui aspire à quelque stabilité, et qui ne compte pas pour rien le bonheur et la sécurité des sujets. L'étroite union de la morale et de la politique est un fait constaté par les plus anciens observateurs de la nature humaine : Platon et Aristote, à l'exemple de

Socrate leur maître, regardèrent ces deux parties de la philosophie comme unies par un lien indissoluble. Il est vrai que dans tout le cours du moyen âge, et jusqu'au milieu du siècle précédent, la politique a été regardée au moins en France, comme entièrement étrangère à l'enseignement philosophique. Mais on sait assez que, depuis long-temps, les plus illustres professeurs des universités de l'Angleterre et de l'Allemagne se sont appliqués à remplir cette lacune. C'est même dans cette vue qu'Adam Smith paraît avoir composé son célèbre traité *de la Richesse des Nations*, et créé, en quelque sorte, la science de l'économie politique. C'est aussi par le même motif que M. de Tracy a écrit son *Commentaire sur l'Esprit des Lois*, et exposé avec autant d'intérêt que de méthode les principes de l'économie politique et de l'ordre social, dans le quatrième volume de ses *Éléments d'idéologie.*

Tout lecteur impartial comprendra sans peine que les opinions énoncées dans les deux chapitres où je traite du sentiment religieux et du mode d'existence des sociétés politiques, étant purement spéculatives, et prises dans un ordre d'idées tout-à-fait abstraites, il y aurait une extrême injustice à prêter à l'auteur l'intention d'en faire l'application à quelque religion positive ou

à quelque gouvernement que ce soit. J'ai fait assez entendre que, dans la plupart des questions de philosophie morale, les choses réelles, les faits directement observables, flottent, s'il le faut ainsi dire, entre deux limites extrêmes, entièrement rationelles; l'une où serait le bien, sans mélange de mal; et l'autre où serait le mal, sans mélange de bien. Il doit donc être permis à l'écrivain qui traite de pareilles questions, de présenter hypothétiquement l'ensemble des conditions qui lui paraissent le plus approcher de l'une ou de l'autre de ces limites, sans qu'on ait le droit de lui attribuer un dessein qui ne peut qu'être aussi étranger à sa pensée qu'à la nature même de son sujet. D'ailleurs je n'ai avancé aucune assertion qui ne se trouve dans un grand nombre d'ouvrages universellement estimés. Quelques-unes des propositions qui sembleraient le plus opposées aux opinions des hommes de notre temps qui combattent avec ardeur en faveur de l'intolérance et des maximes du pouvoir absolu, se trouvent plus ou moins explicitement énoncées dans des ouvrages qui ont paru dans le monde, il y a plus de deux mille ans, et qui ont obtenu, dans tous les temps, l'approbation des esprits les plus sages et les plus éclairés.

A dire vrai, en considérant les destinées qu'ont subies les sociétés humaines sur tout le globe, de-

puis les temps dont il nous reste des monuments historiques dignes de quelque confiance, on pourrait être tenté de regarder les principes de morale publique, universellement admis par les philosophes, comme les rêves d'imaginations exaltées ou séduites par des sentiments généreux. On pourrait même aller jusqu'à regarder les maximes directement contraires comme l'expression plus exacte et plus fidèle de la loi qui semble régir le sort de l'humanité. Mais la conscience du genre humain tout entier s'élève avec la plus haute énergie contre une pareille pensée, et de plus il est incontestable que tous les maux dont les hommes ont eu à gémir par les vices sans nombre des institutions * qui se sont établies

* Les délits et même les crimes isolés et individuels, quelque funestes et déplorables qu'en soient les effets, ne font pourtant qu'un mal circonscrit dans des limites assez étroites. Mais les institutions vicieuses ou perverses produisent des calamités qui s'étendent sur de longues suites de générations. Elles fortifient incessamment les faux principes qui leur ont donné naissance. Jetant de profondes racines dans les esprits et dans les volontés, elles luttent long-temps avec succès contre tout établissement salutaire qu'on tenterait de leur opposer. Elles corrompent la plus grande partie des individus voués à leur maintien, et même un nombre considérable de ceux dont les intérêts seraient contraires aux leurs, en les ralliant à elles précisément par ce qu'elles ont de nuisible et de dangereux pour la société tout entière.

parmi eux, n'ont pourtant eu pour fondement, ou pour prétexte, que ces mêmes principes de justice et de raison, qui seuls, ont pu, à quelque époque et chez quelque peuple que ce soit, obtenir l'assentiment universel.

Si donc on applique à cette question le principe démontré dans la théorie des probabilités, que « dans une série d'événements indéfiniment « prolongée, l'action des causes régulières et con- « stantes doit l'emporter à la longue sur celle des « causes irrégulières ; » si l'on considère que, de nos jours, la tendance d'un grand nombre de peuples dans plusieurs parties du globe, notamment en Europe et en Amérique, les porte vers un ordre de choses plus conforme à ces maximes de justice et de morale reconnues et proclamées par les sages de tous les pays et de tous les siècles, et dans les livres sacrés de toutes les religions et de presque toutes les sectes, on aura, ce me semble, un nouveau et puissant motif pour les regarder comme l'expression de la loi qui préside en effet au développement de l'humanité, et à laquelle les siècles à venir verront les destinées des sociétés humaines se conformer de plus en plus.

§ VIII.

Esquisse de la seconde partie, intitulée Raison.

La science de l'entendement a, sur toutes les autres, ce précieux avantage, que presque tous les mots dont elle se sert font partie de la langue commune, parce qu'ils sont l'expression de la conscience que tout individu a inévitablement de ce qui se passe à chaque instant en lui-même. Aussi cette façon de parler, *faire la langue de la science*, employée par Condillac, et, depuis lui, par plusieurs écrivains, est-elle peut-être (dans le sens où l'on paraît quelquefois l'avoir entendue) moins applicable à l'idéologie qu'à aucun autre sujet. Car, pour les autres sciences naturelles, comme la botanique, l'anatomie, la chimie, etc., il a bien fallu que ceux qui les ont perfectionnées, imaginassent un nombre très considérable de mots tout-à-fait inusités dans le langage ordinaire. Mais dans la science de l'entendement, il s'agit bien plus de déterminer avec précision le sens des termes dont tout le monde se sert, pour exprimer à peu près les mêmes idées, que d'en inventer de nouveaux. Voilà pourquoi les scolastiques et ceux qui ont entrepris de faire revivre ou d'imiter leur langage obscur et barbare

ont plutôt retardé les progrès de cette science qu'ils n'ont contribué à son perfectionnement.

En lisant la première partie de cet ouvrage, ou seulement l'esquisse que je viens d'en faire, on reconnaîtra qu'elle ne contient guère que le développement des notions exprimées par quelques mots dont tout le monde se sert assez ordinairement, et qui sont, en général, compris par les ignorants, aussi bien que par les savants, toutes les fois que les uns et les autres ont occasion de les appliquer dans la conversation familière. Le mot *entendement*, par exemple, exprime la somme de nos facultés intellectuelles, ou de nos moyens de connaître, de savoir et de vouloir : mais il les présente comme pouvant être appliquées chacune aux objets qui leur sont propres, et pouvant se manifester en effet par ces applications même, à mesure qu'elles ont lieu.

Or, le mot *raison* exprime aussi la somme des mêmes facultés, mais appliquées à dessein par l'être qui en est doué, et seulement toutes les fois qu'il en fait une application exacte et régulière.

D'où l'on doit conclure que la raison n'est pas, comme on paraît le croire assez communément, une faculté distincte et en quelque sorte *sui generis*, mais qu'elle n'est réellement que l'emploi légitime et régulier de toutes nos facultés, quand

toutes sont dans un juste équilibre, et quand chacune concourt aux actes dans lesquels elle intervient, avec le degré d'intensité et d'énergie nécessaire à leur parfaite régularité. On voit par là comment cette seconde partie de notre travail n'est au fond que le même sujet qui a été traité dans la première, mais envisagé sous le point de vue particulier que nous indiquons ici.

Cette manière de définir et de considérer la raison conduit, au reste, à des conclusions conformes aux idées qu'en ont eues les plus sages écrivains de l'antiquité et des temps modernes. Peut-être même fait-elle ressortir avec plus de netteté et d'évidence la justesse des opinions qu'ils ont énoncées sur ce sujet. Ainsi, en admettant la définition que nous venons de donner de la raison, on voit clairement pourquoi presque tous les philosophes l'ont regardée comme la partie essentielle et principale de l'âme, comme la faculté destinée à diriger toutes les autres, et à exercer sur elles une autorité absolue et irréfragable. On voit aussi pourquoi la plupart d'entre eux la regardent également comme le guide le plus sûr que nous puissions suivre dans toutes nos déterminations, et comme la règle unique de toute notre conduite; en sorte que, suivant eux, il ne nous est pas permis, ni même possible, jusqu'à un certain point, de renoncer à la raison,

pour suivre quelque autre règle, ou quelque autre guide que ce soit *.

L'objet essentiel de la raison, c'est la connaissance de la *vérité*, c'est-à-dire de ce qui est, de ce qui a une existence réelle et incontestable, soit en nous, soit hors de nous. Qui ne voit, en effet, combien de calamités résultent chaque jour des illusions qui nous entraînent si souvent à prendre des chimères pour des réalités, à chercher le bonheur dans des systèmes de conduite qui, loin de pouvoir jamais nous mener à ce but, ne font, au contraire, que nous en éloigner chaque jour davantage? Il nous importe donc beaucoup de nous faire des idées saines sur la plupart des questions qui intéressent le plus les destinées des sociétés et des individus. Mais comme tout est lié dans la nature des choses aussi bien que dans notre intelligence qui nous la représente, il n'y

* Aussi, le sage Locke, considérant la raison comme une révélation naturelle par laquelle Dieu communique aux hommes la portion de vérité qu'il a mise à portée de leurs facultés, observe expressément que « celui qui proscrit la « raison, pour y substituer la révélation, éteint ces deux « flambeaux à la fois, et fait la même chose que s'il voulait « persuader à un homme de s'arracher les yeux, pour mieux « recevoir, par le moyen du télescope, la lumière d'une « étoile trop éloignée, pour qu'il puisse l'apercevoir à la « simple vue. » *Essai sur l'Entend.*, l. IV, c. XIX, § 4.

a presque aucun sujet d'étude ou de recherches sur lequel nous n'ayons quelque intérêt à nous garantir de l'erreur, parce que les objets qui semblent quelquefois le moins dignes d'attirer notre attention, peuvent pourtant avoir des rapports, soit directs, soit indirects, avec d'autres objets, sur lesquels une opinion erronée peut être extrêmement dommageable.

Des considérations sur la vérité, sur les acceptions diverses que renferme cette notion, lesquelles ne sont qu'autant de points de vue différents sous lesquels on peut la considérer, devaient donc suivre celles que j'avais exposées au sujet de la raison et des divers aspects que présente cet ordre d'idées. J'examine, à cette occasion, quels sont les caractères de la vérité, ou de ce qui en approche le plus (évidence, certitude, probabilité), et les effets qui en résultent dans notre entendement (croyance, conviction, persuasion, opinion). Au reste, si la raison n'est, comme je viens de le dire, que l'emploi exact et régulier de toutes nos facultés, et si cet emploi ne saurait être tel, qu'autant qu'il nous conduit à la connaissance du vrai, on sent assez qu'il y a entre ces deux notions, raison et vérité, une entière et constante analogie, et presque une sorte d'identité. Mais par quels moyens pouvons-nous parvenir à la connaissance du vrai ?

Depuis la publication du *Novum Organum* de Bacon, et du célèbre discours de Descartes, sur la *Méthode*, beaucoup de philosophes se sont plu à nous tracer d'éloquents tableaux des merveilleux effets de ce qu'ils appelaient de ce nom. Il semblait, à les entendre, que la *méthode* dût être pour celui qui l'aurait trouvée, une sorte de talisman, au moyen duquel, non seulement il verrait les difficultés de toutes les sciences s'aplanir comme d'elles-mêmes, mais il parviendrait encore à faire, dans toutes les parties des connaissances humaines, de nombreuses et brillantes découvertes. On a donc cherché avec ardeur cet admirable secret, et l'on a cru quelquefois, ou l'on a donné à penser, qu'on l'avait trouvé. Plus d'un écrivain, pour donner crédit à son système, ou pour s'en persuader à lui-même l'importance et la vérité, s'est empressé de vanter la puissance de la méthode, qui semblait devoir, à son gré, opérer l'entière rénovation de l'intelligence humaine. Mais l'intelligence humaine se continue, s'agrandit avec le cours des siècles, au point de paraître fort différente, à une certaine époque, de ce qu'elle était à une époque plus reculée : mais elle ne se renouvelle pas; le fonds reste toujours le même. Seulement, la vérité, qui y pénètre par un progrès lent et insensible, semble quelquefois prendre par les travaux

de quelques génies heureux un essor plus rapide.

Quoi qu'il en soit, on peut affirmer, ce me semble, qu'il n'y a jamais eu qu'une seule méthode, et qu'elle a été employée dans tous les temps par presque tous ceux qui ont fait des découvertes plus ou moins utiles ou importantes. Le grand mérite de Descartes et surtout de Bacon a été de la reconnaître et de la signaler, en l'opposant aux vaines et fausses sciences qui, de leur temps, occupaient et égaraient presque tous les hommes qui aspiraient à acquérir des connaissances. Et, chose étrange! bien que les admirables écrits du chancelier d'Angleterre, sur cette partie de la philosophie, aient été vantés avec raison, on a continué, presque jusqu'à ces derniers temps, à enseigner les principes d'une prétendue logique purement de convention, qui, de l'aveu même de ceux qui y étaient le plus profondément versés, n'a jamais pu servir à découvrir une seule vérité nouvelle, ni à démontrer aucune de celles qui, depuis long-temps, étaient universellement connues *.

J'ai donc essayé de donner une idée exacte, quoique sommaire, de la *méthode d'induction*, très anciennement connue, ou du moins pratiquée, mais exposée d'une manière si attachante

* Voyez *la Logique ou l'Art de penser*, part. III, ch. I.

et si animée dans les écrits de Bacon. Elle peut s'appliquer, en effet, à tous les genres de connaissance et de recherches, quoiqu'il en ait plus particulièrement dirigé l'application vers les sciences naturelles; et quoiqu'il se soit trompé, en grande partie, lorsqu'il a voulu entrer dans les détails de cette application. C'est qu'une pareille entreprise ne pouvait pas être exécutée par un seul homme, dans l'état où se trouvaient les sciences à cette époque. Mais il n'en est pas moins vrai qu'elles ont dû les progrès notables qu'elles ont faits depuis, à la méthode que ce grand homme avait conçue et décrite, et aux procédés divers qu'elle embrasse.

Sans doute elle ne peut donner à aucun homme le génie ou les talents que la nature lui aurait refusés; mais elle est éminemment propre à guider sûrement celui qui possède ces dons précieux, car elle peut le préserver de beaucoup d'erreurs et de dangereuses illusions. Enfin, elle est pour les esprits ordinaires un puissant moyen de former et de développer le jugement; elle peut les rendre capables de saisir plus facilement les vérités nouvelles qu'on leur présente, et d'apprécier avec justesse le mérite et la valeur des travaux de ceux qui sont appelés à faire faire aux sciences de véritables progrès.

Mais, avant d'exposer avec quelque détail les

procédés de la méthode proprement dite, il convenait d'embrasser d'une vue générale l'étendue des objets auxquels elle s'applique, et les conditions nécessaires au succès de cette application. Tel a été l'objet de la partie de mon travail, dans laquelle, sous le titre de *Préliminaires de la Méthode*, je donne un tableau sommaire de l'ensemble des connaissances humaines, et ensuite quelques indications sur les moyens de prévoir ou de prévenir les chances d'erreur auxquelles on peut être exposé dans la recherche de la vérité. Or, ces moyens consistent essentiellement dans la connaissance exacte, autant qu'on peut l'acquérir, des avantages et des inconvénients propres à chacune de nos facultés, ou du moins aux plus importantes d'entre elles. C'est-à-dire qu'on ne peut guère réussir dans cette entreprise qu'avec une sorte de philosophie, soit acquise par l'étude et la réflexion, soit naturelle, et, s'il le faut ainsi dire, instinctive, qui n'est le partage que d'un bien petit nombre d'êtres privilégiés, et qui, chez ceux-là même, ne s'étend ordinairement qu'aux objets particuliers auxquels ils ont donné une attention assidue.

Quant à la *méthode* elle-même, il m'a semblé qu'elle pouvait se réduire à trois procédés principaux, qui sont comme autant de degrés par lesquels on peut s'élever à la connaissance du

vrai. Ces procédés en comprennent eux-mêmes quelques autres, qui en sont comme des conséquences naturelles et en quelque sorte nécessaires. Je les considère comme des modifications ou des modes de ces procédés généraux, et je fais voir comment les uns et les autres peuvent varier, suivant la nature des objets ou des sujets auxquels on les applique.

Enfin, en traitant du *raisonnement*, que l'on peut regarder aussi comme une partie de la méthode, ou plutôt comme le moyen, à l'aide duquel elle existe et se manifeste, j'ai cherché à déterminer clairement la notion générale exprimée par ce mot, et surtout à la distinguer de celle que l'on désigne par les mots *argument* et *argumentation*. Car ceux-ci n'expriment qu'un mode, ou, pour mieux dire, une forme technique du raisonnement proprement dit. Raisonner, c'est se représenter à soi-même par un discours intérieur, ou manifester au-dehors, par une suite de propositions explicites, la série des idées et des pensées que l'on conçoit à l'occasion d'un objet ou d'un sujet déterminés. Or, il est évident que le raisonnement ne peut être exact, qu'autant que la suite des idées qu'il énonce est conforme à la sorte de vérité que comporte le sujet que l'on traite. Par conséquent, il n'est pas moins évident qu'on ne peut raisonner avec justesse que

sur les choses que l'on connaît, ou que l'on sait.

La véritable *logique*, n'est donc pas, comme on semble le croire ordinairement, un art ou une science qui enseigne à raisonner sur toutes sortes de sujets, ni même à juger avec justesse des raisonnements que d'autres peuvent faire sur quelque sujet que ce soit. La véritable logique n'est, suivant la manière dont je la considère, que la méthode elle-même ; elle y est comprise tout entière, en sorte que l'on ne peut bien raisonner que sur les choses auxquelles on l'a appliquée convenablement.

§ IX.

Observations générales.

On comprend facilement, d'après le nombre considérable de questions qui ont été traitées dans les deux parties de cet ouvrage, qu'il n'offre guère que des indications sur la plupart d'entre elles, et qu'une esquisse rapide des objets que devrait comprendre un traité complet de la science de l'esprit humain. Le titre d'*Introduction à l'Étude de la Philosophie*, que j'ai adopté, fait assez connaître que je n'ai voulu y présenter avec quelque développement que les principes généraux de cette science, et de chacune des grandes divisions qu'on y a dès long-temps établies, ou

plutôt, comme je l'ai dit précisément, que les traits distinctifs des principaux aspects sous lesquels elle peut être considérée. Si donc on préfère la division de ce sujet en *métaphysique*, *morale* et *logique*, communément adoptée autrefois dans toutes les écoles de philosophie, on pourra la retrouver dans ce traité, puisque la première et la seconde section de la première partie comprennent ce qu'on pourrait appeler des éléments de métaphysique, que la troisième section de cette même partie contient ceux de la morale, et qu'enfin la seconde partie tout entière est un traité élémentaire de logique.

Quant à la division en *entendement* et *volonté*, adoptée aussi par un grand nombre de philosophes, on la retrouve également ici, bien que je n'aie pas cru devoir les opposer, en quelque sorte, l'une à l'autre, comme on l'a fait ordinairement, mais que je les considère, au contraire, comme des points de vue différents d'un seul et unique objet. Il en faut dire autant de la division en *entendement* et *raison*, que j'ai cru devoir adopter, puisque chacun de ces deux mots exprime toujours l'ensemble de nos facultés, envisagé sous des points de vue différents. En effet, sous le premier je les considère *en puissance*, pour me servir d'une expression de l'école, c'est-à-dire comme capables de produire tels ou tels phéno-

mènes; sous le second, je les considère *en action*, c'est-à-dire comme produisant ces mêmes phénomènes sous la direction d'une volonté qui sait en faire l'emploi le plus conforme à la nature des choses, dans l'homme lui-même, et dans les objets qui l'environnent, autant qu'il lui est donné de les connaître.

Ce sont donc les principes fondamentaux et les plus généraux que j'ai tâché d'exposer avec les développements nécessaires pour en faire comprendre la liaison et l'importance. Mais les conséquences plus ou moins nombreuses ou étendues qui en dérivent, ne pouvaient, d'après mon plan, qu'être indiquées d'une manière fort abrégée. Ainsi, sous ce rapport, l'ouvrage lui-même, il faut l'avouer, ne peut guère être considéré que comme une table raisonnée des matières que pourrait comprendre un cours complet de philosophie. Plusieurs des chapitres dont ce livre se compose, et même plusieurs paragraphes de ces chapitres pourraient, comme on le verra facilement, donner lieu à des développements qui exigeraient des volumes. J'ai moi-même indiqué, dans les notes, les ouvrages où les sujets que j'avais en vue ont été, à ma connaissance, traités avec le plus de talent et d'étendue. J'ai voulu ainsi appeler l'attention des lecteurs sur l'importance des objets eux-mêmes et sur les livres

où ils pourraient puiser une instruction plus abondante et plus complète.

Il n'y a point de science qui ne doive le degré quelconque de perfection auquel elle est parvenue, à une époque donnée, aux travaux successifs des générations d'hommes qui s'en sont occupés dans les différentes contrées de la terre, toutes les fois qu'il y a eu des traditions ou des communications des unes aux autres. La philosophie est, à cet égard, comme tous les autres genres de connaissances qui nous ont été transmis par les Grecs et par les Romains, et qui ont été cultivés avec assiduité chez les différentes nations de l'Europe. Nous devons donc aux philosophes de l'antiquité, et à ceux des temps modernes qui ont écrit sur ce sujet, une sincère reconnaissance pour les vérités qu'ils nous ont fait connaître. Nous devons également avoir de l'indulgence pour les erreurs qu'ils nous semblent avoir mêlées à ces vérités, quand rien ne nous autorise à penser qu'ils avaient intention de dire autre chose que la vérité.

Mais chaque homme est si naturellement enclin à se croire supérieur aux autres, nous sommes si satisfaits de tout ce qui nous semble propre à justifier, sous quelque rapport, la bonne opinion que nous avons besoin d'avoir de nous-mêmes, que nous résistons difficilement à la ten-

tation de parler avec une sorte de dédain de ceux qui nous semblent avoir commis quelque erreur sur les sujets dont nous nous occupons, ou qui paraissent n'avoir pas réussi comme nous dans les recherches auxquelles nous nous appliquons. Il est pourtant vrai que, cet entraînement de l'amour propre, quelque naturel qu'il soit, a de graves inconvénients, et qu'il n'y a guère de mouvements dont nous devions nous défendre avec plus de soin, dans l'intérêt même de notre vanité.

Souvent, lorsqu'un système de philosophie s'est produit dans le monde avec quelque applaudissement, non seulement son auteur affecte une sorte de mépris pour les opinions que l'on avait adoptées jusqu'à lui; mais les adeptes et les partisans de la doctrine nouvelle, tout fiers d'une prétendue victoire, à laquelle ils n'ont eu aucune part, s'efforcent de la compléter en décriant les opinions anciennes comme immorales et dangereuses. Ce procédé n'est ni sensé ni équitable. Condillac, qui n'a point eu un pareil sort, mérite pourtant quelque reproche pour le ton de supériorité qu'il prend à l'égard des philosophes, en général, qui n'ont pas su apercevoir ce qu'il croit avoir vu beaucoup mieux qu'eux. Il a été traité, dans ces derniers temps avec moins de ménagement qu'il n'en avait eu pour ses devanciers, et

par conséquent avec moins de justice. Locke, qui semble être entré le premier dans la route de l'observation, et qui surtout s'y est tenu le plus constamment, n'a point eu cette faiblesse peu digne d'un philosophe. Son livre est, encore à cet égard, un modèle fort bon à imiter.

Sans doute, on est quelquefois obligé de faire voir par quels motifs on regarde comme fausses ou comme inexactes, des opinions généralement reçues, mais on peut toujours le faire sans employer des expressions qui puissent offenser ceux qui les ont avancées ou défendues, et surtout sans accuser leurs intentions. Au moins me suis-je appliqué, autant que je l'ai pu, à suivre cette règle. Si donc on trouve quelquefois mon langage trop affirmatif dans l'exposition que je fais de certaines idées qui semblent opposées à celles qui étaient plus généralement admises, je prie le lecteur de se rappeler que mon dessein n'a pas été de blâmer, et moins encore d'offenser ceux qui les admettent. On verra même que, dans bien des cas, l'opposition où je me trouve avec quelques écrivains fort distingués qui ont traité le même sujet, est plutôt dans les termes qu'elle n'est dans le fonds de la doctrine.

Lorsque je dis, par exemple, qu'*il n'y a point d'idées complexes*, *d'idées générales*, etc., il est facile de voir que, donnant au mot *idée* une ac-

ception différente, à quelques égards, de celle qu'y ont attachée d'autres auteurs, ces façons de parler n'expriment que la conséquence nécessaire de ma manière de considérer les idées, sans qu'on puisse en conclure que je blâme ceux qui ont employé les expressions *idées générales*, ou *idées complexes*, puisqu'ils attachaient à ces expressions un sens différent de celui que j'y attache moi-même.

Je ne me suis point élevé à ces hautes spéculations métaphysiques sur l'absolu, l'infini, etc., qui, de notre temps, ont si fort occupé les philosophes Allemands, et qui se sont introduites en France sous les auspices de plusieurs écrivains d'un talent distingué. J'avoue franchement qu'il s'y trouve beaucoup de choses qui sont au-dessus de mon intelligence, et qu'il y en a d'autres qu'on pouvait, ce me semble, exprimer dans un langage moins obscur ou moins scientifique, puisqu'elles sont très anciennement connues. Les modernes imitateurs des Platoniciens et des Néoplatoniciens ne me semblent ni plus ni moins inintelligibles que leurs devanciers; il n'y a dans leur langage ni plus ni moins d'enthousiasme et de ce qu'on veut appeler aujourd'hui de la *poésie;* mais cette poésie est loin de valoir celle d'Homère ou de Sophocle, de Milton ou de Racine. On ne voit pas d'ailleurs que, dans le cours de tant de

siècles, où des tentatives du même genre ont été renouvelées, à différentes époques, par des hommes de beaucoup de talent, et qui y avaient consacré leurs méditations assidues, il se soit fait un progrès véritable dans la route où ils étaient entrés.

Dans tous les genres l'infini commence, pour l'homme, immédiatement au-delà de ce qu'il est parvenu à connaître. Mais son imagination dont il est si fier, à l'aide de laquelle il se flatte d'opérer tant de merveilles, dans cet infini qu'il ne connaît pas, reste toujours, en effet, fort au-dessous ou en deçà des réalités dont il acquiert plus tard la connaissance. Le télescope et le microscope lui ont révélé, dans l'infini, en petitesse comme en grandeur, des dimensions réelles, qu'il était loin de soupçonner, et qui agrandissent merveilleusement à ses yeux la sphère de ces deux infinis *. Cependant il n'y a aucun doute

* Quels efforts d'imagination pourraient nous ouvrir des perspectives de l'infini, soit en grand, soit en petit, aussi vastes, aussi propres à confondre notre intelligence, que la double série des faits suivants, qui sont dus aux observations des astronomes et des naturalistes, aidés des meilleurs instruments d'optique que l'on ait pu construire jusqu'à présent?

I. La distance du soleil à la terre peut être évaluée, en nombres ronds, à environ 35 millions de lieues communes de 25 au degré. Or, le double de cette distance, ou le grand

que de nouvelles découvertes pourront un jour lui manifester d'autres réalités, à la lumière des-

diamètre de l'orbite que la terre décrit dans sa révolution annuelle autour du soleil (environ 70 millions de lieues), est une grandeur tout-à-fait insensible ou inappréciable, si on le suppose vu de la plus brillante des étoiles fixes, qui serait apparemment la plus voisine de nous.

La distance d'une telle étoile doit être plus de 200,000 fois aussi considérable que celle du soleil à la terre, ou plus de 70,000 fois cent millions de lieues.

Le volume du soleil étant 1,400,000 fois celui de la terre, le volume d'une étoile placée à une distance telle que son diamètre pût être vu seulement sous un angle d'une demi seconde, devrait être 196,851,200,000 fois celui de la terre, ou 140,608 fois celui du soleil.

Cependant de tels corps lumineux sont répandus par groupes nombreux dans les espaces célestes. Ces groupes, composés de milliards d'étoiles, et d'un nombre peut-être non moins considérable de corps qui ont perdu leur lumière, sont appellés des *nébuleuses*, et les astronomes sont portés à croire que notre ciel étoilé tout entier, avec la voie lactée qui en fait partie, n'est qu'une nébuleuse, comme celles que l'on aperçoit, sous la forme de taches blanches, dans beaucoup d'endroits du ciel. Voilà l'idée de l'infini en grand, telle que la donnent les connaissances positives dues aux progrès de l'astronomie. Voyez l'*Exposition du système du monde*, par M. Laplace, p. 394 et suiv. de la 5e édit.

II. Pour l'infini en petit, considérons cette autre série de propositions.

Les meilleurs microscopes grossissent jusqu'à 1000 ou 1200 fois le diamètre des objets (voyez les *Annales des*

quelles il reconnaîtra de plus en plus combien son imagination, dans ses élans les plus audacieux, est toujours loin d'atteindre même les limites de ce qu'il lui est possible de savoir avec certitude.

Je me suis donc appliqué, dans tout ce que j'ai écrit, sur le sujet que j'entreprenais de traiter, à me comprendre d'abord moi-même,

sciences naturelles, par MM. Audouin, Ad. Brogniart et Dumas, tom. 3, p. 365 et 366).

Ainsi, un objet qui n'aurait, dans le microscope, qu'un demi-millimètre de diamètre apparent, et qui y serait très visible, n'aurait de diamètre réel que $\frac{1}{2000}$ de millimètre, si l'instrument grossissait seulement 1000 fois, et la surface apparente de cet objet, serait un million de fois plus grande que sa surface réelle.

M. Ad. Brogniart n'évalue le diamètre réel d'un granule spermatique du *cèdre du Liban*, qu'à $\frac{1}{700}$ de millimètre. Par conséquent, dans un millimètre quarre il tiendrait 490,000 granules, inscrits chacun dans le carré de son diamètre; et dans un millimètre cube (à peu près la grosseur de la tête d'une épingle commune), il en tiendraît 343 millions, pareillement inscrits chacun dans le cube de son diamètre.

Enfin, ces granules étant sphériques, si l'on voulait avoir le nombre absolu qui en serait compris dans le volume d'un millimètre cube, il faudrait augmenter le dernier nombre (343 millions) dans le rapport de 11 à 21, ce qui donnerait à peu près 523 millions de pareils corps. Quelles seront, après cela, les dimensions des molécules des substances matérielles solides, liquides ou gazeuses, dont chacun d'eux peut être composé?

c'est-à-dire à m'assurer que chacune des propositions que j'avançais était l'expression de quelque fait observé ou observable, ou l'expression de quelque conception de mon esprit, dont les termes pussent en dernière analyse se réduire à de pareils faits. J'ai tâché ensuite de me rendre, autant qu'il m'a été possible, intelligible pour toute personne qui consentirait à me lire avec quelque attention, et qui voudrait bien prendre le soin de ne donner aux mots dont je me sers, que le sens que j'ai cru devoir y attacher, toutes les fois du moins que je lui paraîtrai avoir réussi à le déterminer avec quelque précision. Car il me semble que l'on ne peut, qu'à cette condition, s'assurer de la vérité ou de la fausseté de mes opinions, et se croire autorisé à les rejeter ou à les admettre.

Il s'en faut d'ailleurs beaucoup que je sois sûr de ne m'être pas trompé; je regarde, au contraire, comme très probable, qu'il a pu m'échapper plus d'une erreur grave, dans un genre de questions depuis si long-temps controversées, et je suis prêt à les désavouer aussitôt qu'on me les montrera clairement, soit qu'on le fasse avec plus ou moins d'égards ou d'indulgence. Toutefois, comme j'ai tâché de ne fonder que sur des faits nombreux et précis les propositions de quelque importance que j'ai avancées, j'ai peut-être le droit d'espérer

qu'on n'entreprendra de les contredire ou de les réfuter, qu'en y opposant d'autres faits, aussi nombreux et aussi positifs, ou en me prouvant que j'ai mal observé, mal caractérisé ceux qui servent de base à mes raisonnements, ou enfin, en faisant voir que j'en ai tiré des conclusions qui n'en sortent pas nécessairement. Si donc on me combattait par des déclamations propres à exciter des préventions défavorables contre mes principes ou contre mes sentiments, par des inductions et des insinuations de nature à rendre suspectes ma doctrine et ma personne, j'avoue que c'est un genre d'attaque contre lequel un auteur n'a de ressource que dans l'équité et dans l'impartialité de ses lecteurs; une sorte de malheur dont il ne peut se consoler que par le témoignage de sa conscience et par la pensée que les torts véritables ne sont pas de son côté.

J'ignore si, d'après une nomenclature assez récente, je serai classé parmi les écrivains qu'on est convenu d'appeler *sensualistes*, ou si l'on croira pouvoir me placer au rang de ceux qu'on nomme *éclectiques*. Je crois pourtant avoir droit à cette dernière dénomination, plus qu'à aucune autre, et ce n'est ni par orgueil ni par vanité. C'est qu'il n'y a, ce me semble, aucun homme exerçant un métier, un art, ou une profession quelconque, qui puisse s'empêcher d'être éclec-

tique, c'est-à-dire de choisir, entre les moyens et les procédés que comporte l'exercice de sa profession, ceux qui lui paraissent avoir le plus d'avantages ou le moins d'inconvénients. Partager ou classer, comme on l'a fait, les philosophes en sensualistes, théologiens et éclectiques, c'est à peu près comme si l'on divisait les plantes en arbres, en agames ou en cryptogames, et en végétaux : division tout-à-fait vicieuse, puisque l'un de ses membres comprendrait la totalité du sujet divisé. La vérité est que j'ai adopté les opinions de tous les philosophes anciens ou modernes, qui, à ma connaissance, ont le mieux observé ou décrit les phénomènes de l'intelligence humaine, parce qu'il m'a semblé, qu'en général ils n'avaient fait ou voulu faire que ce que j'entreprenais de faire moi-même.

Aussi, comme l'indiquent les paroles de Cicéron que j'ai prises pour épigraphe, ai-je moins prétendu dire des choses neuves, que des choses vraies. Quant aux opinions qui pourraient m'être propres, ce sont précisément celles qui m'inspirent le moins de confiance, jusqu'à ce qu'elles ayent obtenu l'assentiment des véritables juges en ces matières. Je n'ai pas besoin de dire que je ne les aurais pas avancées, si je ne les avais pas cru véritables, et ce n'est qu'à ce titre que je puis désirer qu'elles soient adoptées. Enfin, je puis

affirmer avec vérité, qu'à l'exemple de tous ceux qui ont l'ambition de se rendre utiles au public et le désir d'en être approuvés, j'aurais fort souhaité de faire plus et mieux que je ne pouvais.

FIN DU DISCOURS PRÉLIMINAIRE.

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE

DE LA PHILOSOPHIE.

PREMIÈRE PARTIE.

ENTENDEMENT.

SECTION PREMIÈRE.

CONNAISSANCE.

CHAPITRE PREMIER.

Exposition des Faits les plus généraux qui constituent tout Acte en vertu duquel nous connaissons un objet quelconque.

§ 1. Ce que c'est qu'un *Acte de connaissance.*

L'ÉTUDE que nous entreprenons ne suppose absolument aucune donnée antérieure, aucune autre condition que l'existence des moyens de connaître, que l'on peut observer dans tout homme organisé comme nous le sommes, et dont tous les organes

ont acquis leur entier développement, quelles que soient d'ailleurs les circonstances au milieu desquelles ce développement s'est opéré. Il ne s'agit ici que d'examiner ce qui se passe dans l'entendement d'un tel individu, en présence de quelque objet dont il prend connaissance, parmi ceux qui peuvent s'offrir à lui, presque dans tous les instans de sa vie.

Il est clair que chacun de nous peut facilement se livrer à un pareil examen, et se substituer lui-même au sujet présumé des observations qui viennent d'être indiquées. Si donc, pour donner à mon langage plus de clarté et de précision, je me mets moi-même à la place de l'individu que je veux observer, il suffira, pour que la vérité de mes observations soit incontestable, que je ne dise rien que chacun de mes lecteurs ne puisse reconnaître pour l'expression fidèle de ce qu'il a lui-même éprouvé dans les mêmes circonstances. En effet, personne ne peut connaître, en ce genre, avec évidence et certitude complète, que ce qu'il éprouve lui-même.

Je me suppose donc en présence de quelqu'un de ces objets qui s'offrent sans cesse à nos regards, comme un bloc de pierre, un arbre, un fruit, un animal : il ne me faut, comme on dit, qu'un coup d'œil pour les *connaître*, ou plutôt pour les reconnaître ; car, dans ce cas, la connaissance que j'en ai est une véritable reconnaissance, puisque, si je n'ai pas encore vu ces objets individuels, j'en

ai du moins vu très souvent d'autres de même espèce, et fort semblables à ceux-là.

Cette connaissance que j'ai d'un nombre très considérable d'objets, au premier coup d'œil que je jette, pour ainsi dire, sur eux, est un fait important de mon existence; elle est assurément d'un grand prix pour moi, puisque c'est d'après elle que je me conduis, la plupart du temps, de manière à éviter mille dangers, à satisfaire mille besoins sans cesse renaissants.

Au reste, elle n'est pas exclusivement propre à l'homme; il est évident qu'elle appartient, au contraire, à tous les animaux, au moins dans le degré nécessaire pour atteindre le même but, c'est-à-dire pour veiller à leur conservation et pourvoir à la satisfaction de leurs besoins.

Mais ce que je me propose d'examiner, au sujet de cette connaissance, c'est d'abord de quelle manière elle a lieu; me proposant de rechercher, dans la suite, si elle a toujours une certitude infaillible, et enfin, comment je pourrais remédier aux erreurs auxquelles je serais exposé, si je viens à reconnaître qu'en effet elle manque quelquefois de certitude.

§ 2. Exemple.

Je reviens donc à l'examen de ce qui se passe en moi, en présence d'un objet de l'espèce de ceux qui me sont déjà connus. Par exemple, je vois une

orange posée sur une table : je sais d'avance que, si je la prends dans ma main, je lui reconnaîtrai, au toucher, un certain poids, une surface à peu près lisse, une température plus ou moins fraîche ; qu'en la flairant, en la goûtant, je lui trouverai une odeur et une saveur à peu près déterminées.

Je tente l'épreuve, et mon attente est pleinement justifiée ; ou peut-être trouverai-je, avec surprise, que l'objet que je croyais si bien connaître, n'a ni le poids, ni la température, ni l'odeur que je m'attendais à lui trouver ; en un mot, je m'aperçois que ce que je prenais pour une orange, n'est qu'un morceau de marbre, auquel on a donné la forme et la couleur de ce fruit.

Cet exemple et une infinité d'autres de même espèce qu'il est facile d'imaginer, me font concevoir, 1° que, dans le plus grand nombre des cas, il me suffit de voir, de toucher, ou d'odorer, etc., les corps ou les objets qui sont autour de moi, pour les reconnaître, et pour être assuré qu'ils sont, en effet, tels que je les connaissais déjà ; 2° qu'il peut arriver aussi quelquefois que ces corps ou ces objets ne soient réellement point tels que je les suppose, en les voyant, ou les touchant, ou les odorant. Je sais même que l'art est parvenu à produire, en ce genre, des imitations si parfaites et si singulières, qu'il peut souvent mettre ma croyance en défaut, et m'environner d'illusions auxquelles il me serait difficile d'é-

chapper. Mais, sans m'arrêter à ces cas extraordinaires, et certainement assez rares, en comparaison de ceux où je connais avec certitude les objets qui s'offrent à moi, je chercherai d'abord à m'assurer de ce que l'examen attentif de ceux-ci peut m'apprendre.

§ 3. Ce que c'est que *Sensation*, *Faculté*, *Sens*.

Toucher, goûter, voir, sont des actes ou opérations de mon entendement, qui n'ont et ne peuvent avoir lieu qu'à l'aide de certains organes, ou systèmes d'organes, qui sont en moi; et ce n'est, à ce qu'il me semble, que par ces actes, que je parviens à connaître, non-seulement les corps ou les objets qui m'environnent, mais aussi mon propre corps et ses diverses parties.

Or, on donne à ces actes ou opérations de l'entendement le nom de *sensations*, et à la puissance qu'il a de les produire, ou à la capacité qu'il a de les éprouver, le nom de *sens*; car il ne faut pas confondre les sens, proprement dits, avec les organes qui ne sont que les moyens, ou, comme l'indique la valeur propre et étymologique du mot, les instruments de la sensation. Lors donc que l'on dit que nous avons cinq sens, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, on n'entend par là que les facultés particulières de produire et d'éprouver les cinq espèces d'opérations et de sensations comprises dans la faculté générale de sentir dont est doué tout Être

vivant et animé, qui est organisé comme le sont communément tous les hommes.

§ 4. Notion plus précise de la Sensation.

Il suffit ordinairement d'une seule espèce de sensations, pour me faire *reconnaître* la présence des objets qui me sont déjà connus; je n'ai besoin que de voir, ou, si je suis dans les ténèbres, de toucher, d'odorer, de goûter une orange, pour reconnaître cet objet. Mais une seule sensation suffirait-elle pour me faire *connaître* quelque objet entièrement nouveau pour moi? non sans doute. La vue d'un fruit inconnu ne me ferait connaître, par exemple, ni sa saveur, ni son odeur; et il en serait de même de toute autre sensation unique que j'éprouverais en la présence de tout objet que je ne connaîtrais pas encore.

En effet, si je réfléchis sur ce que c'est qu'une sensation en elle-même, c'est-à-dire, abstraction faite de l'objet quelconque et de l'organe au moyen desquels elle a lieu, il m'est facile de comprendre qu'elle ne peut me faire connaître absolument rien autre chose qu'elle-même, ou le pur fait de mon entendement qui la constitue ce qu'elle est.

Ainsi, lorsque j'odore une fleur, lorsque j'entends un son ou un bruit, lorsque je vois une couleur, ce qui se passe en moi, abstraction faite et de l'objet qui agit sur l'organe, et de l'organe qui me semble

être le siège ou le théâtre de cette action, voilà proprement ce qu'on appelle *sensation* d'odeur, de son, ou de lumière diversement colorée. En un mot, la sensation est uniquement ce que nous sentons, lorsque quelqu'un de nos organes reçoit, de quelque manière que ce soit, une secousse assez forte, une impression assez vive, pour qu'elle soit distinctement remarquée par l'Être sensible et animé.

§ 5. Ce que c'est que *Perception*.

Mais il faut remarquer que le fait de la sensation, dont on ne peut se faire une notion suffisamment exacte qu'à l'aide d'une abstraction qui, comme on voit, demande déjà quelque effort d'attention, ne s'offre presque jamais à l'entendement dans toute la simplicité que lui suppose l'analyse que nous venons d'en faire.

Il est toujours, au contraire, immédiatement suivi et comme accompagné d'un autre fait intellectuel, en vertu duquel nous connaissons, avec une certitude qui n'admet aucun doute, qu'il y a continuellement hors de nous, et indépendamment de notre sensation même, quelque chose qui y a donné lieu.

Cet autre fait qui se manifeste dans toute la nature animée avec la même constance et la même universalité que la sensation, et en même temps qu'elle, dont l'existence distincte n'est ni moins réelle, ni

moins incontestable, quoique la plupart des philosophes l'aient confondue avec celle de la sensation, est celui que l'on doit désigner, et qu'on a désigné quelquefois même, dès les plus anciens temps, par le nom de *perception*.

§ 6. Principe de Causalité.

C'est dans ce fait primitif et important que commence à se manifester ce qu'on appelle le *principe de causalité*; c'est en vertu du fait de la perception que, pour l'homme, aussi bien que pour les animaux, l'on peut dire que *tout fait est un effet*, c'est-à-dire suppose quelque fait antérieur avec lequel il a une connexion constante. Ainsi, la *perception* a toujours ou indique toujours un *objet*, extérieur à la faculté intellectuelle, et qui en est essentiellement distinct; qui subsiste indépendamment d'elle et de la propriété qu'il a de se manifester à elle. La sensation, au contraire, nous révèle, pour ainsi dire, un *sujet*, c'est-à-dire la faculté intellectuelle ou l'entendement lui-même, dont elle est une modification, un acte, une opération, un fait. Le sujet de la sensation, ou l'entendement, ou l'homme, c'est-à-dire, ici, l'Être organisé, sensible et animé, ne sont qu'une seule et même chose; puisqu'en se bornant, comme nous sommes forcés de le faire, aux seules lumières que nous fournissent l'expérience et l'observation, on ne peut jamais arriver à aucun fait qui nous montre la

faculté intellectuelle indépendamment du système d'organes auxquels elle est unie.

§ 7. Des Impressions.

Mais la perception, ainsi envisagée dans toute sa simplicité, et réduite au dernier degré d'abstraction où il puisse probablement nous être donné de la considérer, ne suffit pas sans doute encore, avec la sensation, telle que nous l'avons décrite précédemment, pour compléter la connaissance que nous avons communément des corps ou des objets.

Car, lorsque nous touchons un corps quelconque avec la main, nous ne pouvons percevoir, à chaque instant indivisible, que le *minimum tangibile*, pour ainsi dire, ou la plus petite partie de l'étendue de ce corps accessible au toucher; et de même, lorsque nous le regardons, nous n'avons de perception parfaitement distincte que du *minimum visibile*, c'est-à-dire de la plus petite partie lumineuse, ou colorée, de ce même corps.

Quant aux sensations de saveur, de son et d'odeur, la perception qui s'y joint est, de sa nature, tellement indéterminée, qu'on peut la regarder comme le type de cette espèce de faits, considérés dans leur simplicité primitive; en sorte qu'elle ne fait qu'indiquer à l'entendement l'existence d'une cause extérieure, indépendante de la sensation, et distincte du moi ou de l'Être qui éprouve cette sensation.

Il faut donc qu'il existe quelques nouvelles conditions, c'est-à-dire, ici, quelques autres faits primitifs, en vertu desquels ce que nous appelons l'étendue, soit tangible, soit visible, des corps, se manifeste à notre entendement.

En effet, il est évident, d'après ce qui vient d'être dit du peu d'espace et du peu de durée qu'embrassent, pour ainsi dire, la sensation et la perception proprement dites, que si ces deux faits, toujours presque simultanés, s'évanouissaient entièrement et complètement, au moment même où la cause qui les produit cesse d'agir sur nos organes, ou s'ils étaient absolument les seuls que nous pussions éprouver en vertu de cette action, il nous serait impossible de connaître aucun objet : ni les corps, ni leurs qualités diverses, ni les rapports de tout genre que nous y observons, ne pourraient exister pour nous.

Mais d'abord il faut observer que, tout le temps que dure notre vie, tant qu'elle n'est pas comme suspendue momentanément par quelque désordre violent et subit de l'organisation, ou anéantie partiellement dans quelqu'un de nos organes, la lumière réfléchie par les différents corps qui nous environnent, les sons et les bruits de toute espèce qui sont produits autour de nous, les corps qui touchent immédiatement le nôtre, les odeurs qui émanent des substances odorantes, etc., toutes ces causes diverses, en un mot, agissent de toutes parts sur nos

organes, sans que nous remarquions la plupart du temps cette action, c'est-à-dire sans qu'il y ait dans l'entendement ni sensation, ni perception distincte. Car il faut évidemment, pour cela, ou une volonté expresse, ou une direction involontaire, mais plus spéciale, des organes, occasionnée, soit par quelque mouvement imprévu des objets, soit par la vivacité quelquefois subite et instantanée de leur action, soit enfin par l'effet de la durée de cette action même, continuée ou sans cesse répétée.

Voici donc une autre classe de faits auxquels on pourrait donner le nom de sensations ou de perceptions obscures, comme l'a fait Leibnitz *; mais, outre que ces dénominations auraient l'inconvénient de faire confondre des phénomènes parfaitement distincts, le mot *impressions*, que j'adopte pour les désigner, m'a paru le plus convenable, parce qu'il est, en effet, plus propre à prévenir toute équivoque, et que d'ailleurs je ne fais que lui donner, dans ce cas, l'acception la plus voisine de celle qu'il a dans le langage ordinaire.

Ainsi, j'appelle *impressions*, non-seulement les actions des objets extérieurs sur nos sens, mais encore celles qu'exercent les unes sur les autres toutes

* Voyez l'*avant-propos de ses nouveaux Essais sur l'entendement humain*, dans le tome II des *Œuvres philosophiques* de Locke, édit. de MM. Didot, pag. xlviij et suiv.

les parties dont notre propre corps est composé, toutes les fois que ces actions ne sont pas distinctement senties ou remarquées. D'où il suit que les impressions assiègent, pour ainsi dire, incessamment notre entendement, et sont toujours sur le point de produire des sensations, ou d'introduire des perceptions, du moment où, par quelque circonstance que ce soit, elles auront acquis un degré de vivacité, ou d'intensité, suffisant pour les faire distinctement remarquer.

§ 8. Activité de l'Ame.

Ceci prouve, pour le dire en passant, que l'entendement de l'homme est essentiellement *actif*, même dans la sensation, et que les modifications distinctes qu'il éprouve, même quand la condition particulière que nous appelons *volonté* ne s'y joint pas, ne peuvent être que le produit d'une force qui lui est propre. On peut aussi conclure de là que, dans le cas des impressions, il y a déjà au moins, par l'effet même de la vie, tendance à une sorte de réaction de la part de la faculté intellectuelle, que ces impressions semblent, en quelque manière, solliciter incessamment, et disposer aux actes complets qui lui sont propres. Et ce que je dis ici de l'entendement de l'homme, peut se dire également de celui des animaux, autant du moins qu'il nous est permis d'en juger par analogie.

§ 9. Mémoire, Souvenirs.

Outre la classe particulière de faits que je viens de décrire, et qui, tant que les objets sont présents, donne à leur action sur nos organes une sorte de persistance, ou, plutôt, qui n'est que cette persistance même de l'action des objets sur les organes de notre faculté de sentir, il se manifeste encore, dans tous les moments, d'autres faits d'une nature très différente, qui rendent comme présentes à l'entendement les sensations et surtout les perceptions entièrement évanouies, et dont la cause, ou est absente, ou a complètement cessé d'agir sur les organes.

Les faits intellectuels qui ont cette propriété si remarquable, sont précisément ceux que l'on a toujours désignés sous le nom de *souvenirs*, et dont la totalité ou la somme, quelles que soient d'ailleurs leur nature et leur diversité, compose ce qu'on appelle la *mémoire*, nom qui sert également à exprimer la faculté qu'a l'entendement de produire de pareils faits.

§ 10. Intuitions.

D'un autre côté, il est évident que deux corps, deux parties ou deux qualités d'un même corps, en un mot deux *objets* de *perception* (et il ne faut pas oublier que, par objets de perception, j'entends non-seulement les corps autres que le nôtre, mais aussi notre propre corps, et les diverses parties ou

qualités que nous y pouvons remarquer); il est évi dent, dis-je, que de tels objets peuvent demeurer éternellement les uns à côté des autres, sans que, par la nature des choses, il y ait rien à en conclure, sinon qu'ils sont, chacun à part, ce qu'ils sont.

Mais pour l'Être doué d'entendement qui les contemple, ainsi rapprochés simultanément, ou qui éprouve les sensations successives qu'ils sont destinés à produire, ils deviennent la cause ou l'occasion d'un nombre considérable de faits intellectuels singulièrement variés, qui font, pour ainsi dire, partie de sa constitution propre, ou qui sont exclusivement le produit de sa nature intelligente. C'est ce que nous appelons les *rapports* de ces objets de perception, de leurs parties, de leurs qualités diverses, etc.

Ce n'est même, en quelque manière, qu'à l'aide de cette autre classe de faits, auxquels je donnerai le nom d'*intuitions*, que ces objets existent pour nous, puisqu'en effet nous n'avons pas d'autre moyen de les distinguer les uns des autres. Car qui ne voit que l'*intuition* de leurs rapports de forme, de couleur, de grandeur, d'identité, de ressemblance, de différence, est véritablement ce qui donne à l'Être doué d'entendement la connaissance distincte des objets, ou de leurs parties, ou de leurs qualités, de même que la perception les lui montre comme objets distingués du sujet donné immédiatement par la sensation ?

Ainsi, la mémoire peut offrir à chaque instant à notre entendement la somme des perceptions absentes ou évanouies; l'intuition ajoute, en quelque manière, à cette somme les perceptions présentes, ou les en retranche, suivant qu'elles se manifestent par elle, comme semblables ou comme différentes; et, par là, ces deux facultés concourent à compléter pour nous la connaissance que nous acquérons de ce que j'ai appelé tout-à-l'heure objets de perception. Au reste, la presque-simultanéité de l'action de toutes nos facultés primitives dans l'acte complet de la perception distincte, le concours instantané de presque tous les faits originaux de l'entendement, dans la production de la connaissance complète d'un objet, quel qu'il soit, est un fait important à remarquer, et qu'on ne doit jamais perdre de vue quand on étudie ce sujet.

§ 11. Question de l'origine et de la génération des Facultés de l'âme.

C'est peut-être faute d'avoir tenu compte de cette observation, comme ils auraient dû le faire, que des écrivains distingués se sont flattés de pouvoir résoudre la prétendue question de l'origine et de la génération de nos facultés. Sans doute nous sommes bien forcés de présenter les faits dans un ordre successif; et le même procédé analytique, à l'aide duquel nous parvenons à en faire des classes ou des

ordres différents, en nous conformant, le plus rigoureusement qu'il est possible, à ce que prescrit une exacte et fidèle interprétation de la nature, nous indiquera aussi l'ordre qu'il convient de suivre dans l'exposition de ces mêmes faits, pour la rendre plus intelligible et plus propre à éclairer les esprits de ceux qui nous lisent ou qui nous écoutent; mais, encore une fois, il n'y a à chercher ici, du moins autant que j'en puis juger, ni ordre, ni génération, au sens que quelques philosophes illustres semblent l'avoir entendu.

§ 12. Sentiments, Conscience.

Enfin, il me reste à parler encore de deux sortes de faits, ou plutôt deux circonstances, deux conditions, deux points de vue, sous lesquels on peut envisager chacun des faits qui appartiennent aux classes précédemment établies; circonstances ou conditions qui, étant communes à tous ces mêmes faits, jouent nécessairement un rôle très important, ont une influence singulièrement remarquable sur le développement de nos facultés et sur toutes les déterminations qui en sont la suite.

Premièrement donc, non seulement les sensations, les perceptions, les impressions, les souvenirs et les intuitions de rapport, sont des faits de notre entendement réellement distincts, qu'il est facile de reconnaître chacun par les caractères que nous leur

avons assignés; mais de plus il se joint à chacun d'eux une modification singulière, en vertu de laquelle ils nous semblent agréables ou désagréables, qui nous détermine à les rechercher ou à les fuir, autant qu'il dépend de nous, comme causes de plaisir ou de peine, et, sous ce rapport, nous leur donnons le nom de *sentiments*.

En second lieu, outre la circonstance particulière dont je viens de parler, outre cette modification singulière qui accompagne chacun des actes de l'entendement, et qui est susceptible de varier à l'infini, soit dans ses degrés, soit dans sa nature; il y a encore, pour chaque acte ou pour chaque fait individuel, l'intuition du rapport constant et nécessaire qu'il a à l'Être intelligent lui-même : soit que celui-ci puisse marquer expressément ce rapport, comme il arrive à l'homme qui a l'usage d'un langage artificiel quelconque, soit qu'il ne puisse jamais le remarquer d'une manière précise et distincte, comme c'est probablement le cas pour tous les animaux autres que l'homme.

C'est cette sorte d'intuitions, soit implicites, soit explicites, dont l'ensemble est compris sous le nom de *conscience*, qui constitue essentiellement l'Être intelligent, ou le *moi* individuel dans chaque espèce d'animaux. C'est la conscience qui ramène, à certains égards, à l'unité la multiplicité de nos déterminations intellectuelles, et qui leur sert, en quelque sorte,

de centre ou de point de réunion. Il est évident que tout Être sensible et animé doit toujours et nécessairement avoir au moins le sentiment implicite de ce rapport au moi, à l'occasion de chacun des faits de son entendement. En effet, les sensations, les perceptions, les impressions, les intuitions de rapport, les souvenirs qui entrent nécessairement dans chacun des actes de connaissance que nous pouvons observer en lui, ne seraient pas *siens*, et par conséquent ne feraient pas partie de cet acte de connaissance, dont ils sont pourtant considérés comme des éléments indispensables, si cette circonstance particulière du rapport au moi ne s'y trouvait pas jointe.

§ 13. Conclusion et récapitulation des principaux points de doctrine présentés dans ce chapitre.

Jusqu'ici nous avons cherché à reconnaître, par une analyse rapide, quels sont les principes de notre constitution intellectuelle. Nous avons considéré d'une vue générale les *facultés originales*, ou, mieux encore, les *faits primitifs* qui concourent à l'accomplissement d'un acte de connaissance, tel que nous en faisons tous les jours, et presque à tous les instants. Ces faits sont, comme je viens de le dire, ou des sensations, ou des perceptions, ou des impressions, ou des souvenirs, ou des intuitions; et tous ont cela de commun, qu'ils sont toujours accompa-

gnés d'un sentiment de plaisir ou de peine susceptible de varier à l'infini, soit dans ses degrés, soit dans sa nature, et qu'ils sont nécessairement des faits de la conscience ou du moi, reconnus pour tels, soit implicitement, soit explicitement.

Nous aurons à présent à examiner si ce sont bien là tous les faits primitifs qui concourent réellement à ce que nous appelons un *acte de connaissance*, ou, ce qui revient à peu près à la même chose, comment ils y concourent. Car ce nouvel examen nous fera voir si nous avons admis trop ou trop peu de ces facultés que nous avons appelées originales; si par conséquent il ne s'en trouve pas quelqu'une qui, pouvant se résoudre en des faits déjà connus et admis, devra être retranchée de la liste que nous venons de faire; ou si, au contraire, nous n'aurons pas occasion d'observer dans cette seconde analyse quelque fait essentiel, différent de ceux que nous avons déjà constatés, et qu'il faudra, par conséquent, faire entrer en ligne de compte, pour être sûrs de n'avoir omis aucune des classes de faits, ou facultés, qui constituent proprement nos moyens de connaître.

Mais avant d'entreprendre le nouvel examen dont nous indiquons ici le but et l'utilité, il convient, peut-être, de confirmer, par de nouvelles preuves, la légitimité des acceptions que nous venons de donner aux mots par lesquels nous désignons quelques-unes des facultés ou des classes de faits de l'entende-

ment, dont nous avons tracé une première et rapide esquisse.

CHAPITRE II.

Eclaircissements sur les mots SENSATION, PERCEPTION, INTUITION, IMPRESSION, SENTIMENT, CONSCIENCE, *employés dans le chapitre précédent.*

§ 1. Les métaphysiciens ont souvent compris, sous le mot sensation, des Faits qui sont réellement différents de la sensation.

J'entends par *sensation*, comme je l'ai dit précédemment, ce que tout homme sent en lui-même, lorsqu'un de ses organes reçoit, de quelque manière que ce soit, une secousse assez forte, une impression assez vive, pour qu'elle soit distinctement sentie et remarquée; c'est-à-dire pour qu'il en résulte un fait de son entendement, dont il a dès-lors une conscience distincte ; et c'est ce fait-là même, auquel je donne le nom de sensation.

On me pardonnera, j'espère, d'insister sur cette définition du mot ou sur cette description du fait de la sensation, parce que je me suis appliqué, dans le cours de cet ouvrage, à employer constamment les termes essentiels dans le sens que je leur ai une fois donné; j'ai cru cette attention indispensable, non

seulement à la clarté du langage, mais à l'exactitude même des idées, et au véritable progrès de la science. Il me semble que c'est là l'unique moyen d'éviter la confusion et l'obscurité qui en est la suite inévitable, dans les sujets qui, comme celui-ci, sont extrêmement compliqués.

Par exemple, Malebranche comprend sous le mot *sensation* quatre choses distinctes, qu'il énumère *; Bossuet en comprend également quatre qu'il énumère aussi **, et qui, à l'exception d'une seule, ne sont pas tout à fait les mêmes que celles que Malebranche y a comprises; Condillac n'y voit que trois choses ***, dont une seule est la même que celles dont les autres écrivains ont fait mention. Ne serait-on pas autorisé à leur dire : si les choses que vous comprenez sous ce mot, sont réellement distinctes de la sensation elle-même, donnez-leur des noms différents, et ne surchargez pas d'acceptions si diverses un mot qui exprime déjà une quantité innombrable de faits.

En effet, les impressions faites sur nos yeux, par la lumière, par ses modifications diverses et par tous ses degrés d'éclat et d'affaiblissement, celles qui sont produites par l'infinie variété des sons et des bruits

* *Recherche de la Vérité*, liv. 1, chap. X.

** *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chapitre III, art. 7.

*** *Origine des Connaiss. hum.*, chap. II, § 2.

qui peuvent frapper notre oreille, des saveurs qui peuvent affecter notre goût, des odeurs qui peuvent affecter notre odorat ; enfin, la variété non moins infinie des impressions qui affectent à chaque instant toutes les parties, tant intérieures qu'extérieures, de notre corps, et qui toutes peuvent donner lieu à autant de sensations, voilà assurément un bien assez grand nombre de faits, d'un même genre, compris sous ce mot, sans y joindre encore des faits d'une autre nature.

§ 2. Philosophes qui ont commencé à démêler cette confusion.

Je dois dire, cependant, qu'entre les trois écrivains dont je viens de faire mention, comme ayant donné des définitions peu exactes de la sensation, Bossuet mérite d'être excepté, parce qu'il a vu nettement ce qu'elle est, quoiqu'il n'ait pas jugé nécessaire de restreindre l'acception du mot à la seule chose qu'il signifie. Voici donc les paroles mêmes de ce grand écrivain, qui confirment pleinement, ce me semble, la justesse des observations qu'on vient de lire : « Remettons-nous bien dans l'esprit (dit-il) les quatre « choses que nous venons d'observer dans la sensa- « tion, c'est-à-dire ce qui se fait dans l'objet, ce qui « se fait dans le milieu (par lequel l'objet agit sur « l'organe), ce qui se fait dans notre âme, c'est-à- « dire *la sensation elle-même* *. » Ensuite il ajoute:

* *Connaissance de Dieu*, etc., chap. III, art. 7.

« En sentant, *nous apercevons seulement la sen-* « *sation elle-même*, mais quelquefois terminée à « quelque chose, que nous appelons *objet*; » et un peu après : « Ainsi, le vrai effet de la sensation « est de nous aider à discerner les objets. En effet, « nous distinguons les choses qui nous touchent ou « nous environnent, par les sensations qu'elles nous « excitent, et *c'est comme une enseigne que la* « *nature nous a donnée pour les connaître* *. »

Ici, Bossuet semble avoir devancé, par la sagacité de son génie, le résultat des belles observations de Berkeley, sur les phénomènes de la vue, et des réflexions du docteur Reid, sur la sensation et la perception. Car, quand il dit que quelquefois la sensation est terminée à quelque chose, que nous appelons objet, il indique assez clairement, comme suite de la sensation, et comme introduit, en quelque sorte, par elle dans l'entendement, le fait que nous avons précédemment exprimé par le mot *perception*, en vertu duquel nous sommes invinciblement portés à reconnaître, à chaque sensation que nous éprouvons, et qui nous manifeste l'existence du moi, un objet, autre que le moi, et que nous regardons comme la *cause* de la sensation.

Il était donc important de marquer ces deux sortes de faits si distincts par deux noms différents;

* *Connaissance de Dieu*, etc., chap. III, art. 8.

et celui de perception, que j'adopte avec le docteur Reid, pour caractériser la seconde espèce, comprend dans son acception une quantité si considérable de faits particuliers, que l'on doit avouer qu'il y aurait de l'inconvénient à l'employer encore, comme ont fait presque tous les philosophes, dans le sens d'idée, de pensée, de conscience, etc.

Les écrivains latins se sont quelquefois servi du mot *perceptio*, qu'ils traduisaient littéralement du mot grec κατάληψις, dans un sens très voisin de celui que j'indique ici; et, quant au fait lui-même, voici comment Cicéron le caractérise : « L'esprit, « ou l'entendement (dit-il), qui est la source de nos « sensations, et qui est la faculté même de sentir, « est naturellement doué d'une force qu'il dirige vers « les objets dont il reçoit les impressions *. »

§ 3. Nouveaux motifs pour distinguer la *perception* de la sensation.

Ce fait de la perception, signalé dès les plus anciens temps, par des observateurs exacts, était d'autant plus important à constater par une dénomination expresse, que, faute d'y avoir fait une attention suffisante, ou, pour l'avoir entièrement perdu de

* *Mens enim ipsa, quæ sensuum fons est, atque ipsa sensus est, naturalem vim habet, quam intendit ad ea quibus movetur.* (Cicer. Academ. II, 10.)

vue, des hommes du plus grand génie, et doués de la plus rare sagacité, ont été conduits à adopter une doctrine dont la conséquence inévitable s'est trouvée être le scepticisme le plus outré, ou l'idéalisme le plus extravagant.

Ainsi, Descartes et Malebranche n'ont pu croire à l'existence des choses matérielles, l'un, qu'en vertu d'un raisonnement par lequel il se démontre à lui-même que Dieu, en lui manifestant un monde extérieur, n'a pu vouloir le tromper; l'autre, que par la foi qu'il se croit obligé d'avoir pour toute assertion contenue dans les livres de l'ancien et du nouveau testament. Locke lui-même, dans ses profondes et ingénieuses recherches sur l'entendement, ayant négligé ce fait, quoiqu'il en admette implicitement le résultat (de même que l'ont fait, en France, Condillac et d'autres écrivains), a donné occasion à Berkeley d'élever, sur sa théorie, un système d'idéalisme absolu*; tandis que Hume, partant des mêmes principes, est arrivé à des conclusions entièrement sceptiques.

Toutefois, le célèbre Arnaud, dans son traité *Des vraies et des fausses Idées* (chap. XX), où il attaque, avec une grande supériorité de raison, la théorie de Malebranche sur ce sujet même des idées, parlant de ce qu'il appelle *les perceptions*

* Voyez ses *Dialogues entre Hylas et Philonous.*

qu'il a des choses matérielles, quoique le mot *perception* ne soit sans doute pris par lui que dans le sens général d'idée ou de pensée, s'exprime d'une manière extrêmement remarquable: « *Moi âme* « (dit-il), je sais que je vois des corps, que je vois « celui que j'ai, que je vois le soleil, quelque distant « qu'il soit de moi.... Pourquoi donc, si l'on me « demande d'où vient que, n'étant pas corporelle, « je puis apercevoir les corps présents ou absents, « ne serait-ce pas bien répondre, que de dire que, « ma nature étant de penser, je sens, par ma propre « expérience, que les corps sont du nombre des « choses auxquelles Dieu a voulu que je pusse penser? « et que, m'ayant créée et jointe à un corps, il a été « convenable qu'il m'ait donné la faculté de penser « aux choses matérielles, aussi bien qu'aux spirituel- « les? Qui ne se contente pas de cela (poursuit « Arnaud), et qui veut que, passant plus outre, on « lui rende raison de ce qui n'a point d'autre raison « que celle dont il ne lui plait pas d'être satisfait, « ne saurait que s'égarer, parce que, cherchant ce « qui n'est pas, il mérite, par sa témérité, de ne « trouver pas ce qui est, comme dit excellemment « Saint-Augustin *. »

* *Compescat ergò se humana temeritas, et id quod non est, non quærat, ne id quod est non inveniat.* (Augustin. de Gen. contr. Man., liv. I, chap. 2.)

Le fait de notre entendement, qui suit toujours la sensation, ou plutôt qui se joint immédiatement à elle, et en vertu duquel l'âme tend, comme dit Cicéron, à connaître la cause extérieure, ou le corps, dont l'action sur nos organes a donné lieu à la sensation, est donc essentiellement différent de la sensation elle-même; et par conséquent, si l'on s'accorde à lui donner un nom particulier, comme celui de *perception*, ou tout autre, on devra le restreindre à cette seule acception.

§ 4. Que l'*intuition* est un fait qui se joint à la perception, et qui la complète ou la détermine.

Cependant la perception, ainsi considérée dans son principe, et comme simple tendance vers des objets extérieurs, ne suffit pas pour expliquer la connaissance, si nette et si précise, que nous avons, la plupart du temps, de ces objets; nous sentons tous que c'est par des actes également précis et déterminés de notre entendement, que nous attribuons à chacun d'eux des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs et des qualités tactiles de diverses espèces, à raison des sensations différentes qu'ils nous font éprouver. Or, c'est à ces actes, qui ne sont pas la perception elle-même, mais qui l'accompagnent ou s'y joignent le plus souvent, que je donne le nom d'*intuitions*.

Cette dénomination, ainsi restreinte à cette seule

acception, m'a paru devoir être préférée aux mots *rapport*, ou même *jugement*, par lesquels la plupart des écrivains qui ont traité de l'entendement, ont désigné l'espèce de faits que j'ai en vue, parce que ces mêmes mots sont employés par eux, et dans le langage ordinaire, pour désigner aussi un grand nombre d'autres faits de différents genres, avec lesquels ceux-ci se trouvent ainsi confondus. Et en ceci je ne fais que me conformer à l'autorité de Locke, qui appelle *connaissance intuitive*, ce que l'esprit aperçoit, dit-il, comme l'œil voit la lumière, uniquement parce qu'il est tourné vers elle. « Ainsi, « ajoute cet auteur, l'esprit voit que le blanc n'est « pas le noir, qu'un cercle n'est pas un triangle.... : « dès qu'il voit ces idées ensemble, il aperçoit ces « sortes de vérités par *une simple intuition*.... ; et « cette espèce de connaissance est la plus claire et la « plus certaine dont la faiblesse humaine soit capa- « ble. Elle agit d'une manière irrésistible, etc. *. » Quoique Locke parle ici plus particulièrement du rapport des idées exprimées par des termes généraux, ce qu'il dit ne s'applique pas avec moins de justesse, ni avec moins d'évidence, à l'espèce de faits primitifs que je considère ici.

* *Essai*, etc., liv. IV, chap. 2, § 1; voyez aussi le chap. XVII, § 14, du même livre.

§ 5. Le système de l'idéalisme n'est fondé que sur l'omission du fait de la perception.

Le fait de la perception, ainsi complété par celui de l'intuition, et ayant une autorité aussi incontestable que celle de la sensation elle-même, puisqu'il se manifeste au même titre qu'elle, c'est-à-dire comme une donnée immédiate de la conscience, suffit pour dissiper tous les nuages dont l'idéalisme et le scepticisme ont semblé environner, comme à plaisir, ce genre de questions. Sans doute, il ne répond pas à la supposition que fait Descartes, dès le début de ses *Méditations*, d'un malin génie qui aurait le pouvoir de nous donner, à l'occasion de rien, c'est-à-dire indépendamment de l'existence des Êtres et des objets autour de nous, précisément toutes les idées que nous avons, à l'occasion de ces mêmes objets; car une pareille supposition signifie seulement que Dieu pourrait, s'il le voulait, changer toutes les conditions des phénomènes du monde extérieur et celles du monde intellectuel, ou même anéantir à son gré l'un des deux; ce qui n'implique nullement contradiction avec l'idée de sa toute-puissance.

« Nous ne ferions que nous embarrasser et nous « éblouir, dit encore Arnaud, si nous voulions cher- « cher comment la perception d'un objet peut être « en nous, et ce qu'on entend par là.... ; car, puisque « la nature de l'esprit est d'apercevoir les objets.... ,

« il est ridicule de demander d'où vient que notre « esprit aperçoit les objets ; et ceux qui ne veulent « pas voir ce que c'est qu'apercevoir les objets, en se « consultant eux-mêmes, je ne sais comment le leur « faire mieux entendre *. »

Ainsi, les illusions des sens, les phénomènes des rêves ou des songes, les aberrations de l'esprit dans le délire ou dans les diverses espèces de manie, et, en général, toutes les anomalies de la sensibilité, ou plutôt de la perception, que l'on a si souvent alléguées comme des faits propres à ébranler notre croyance à la réalité du monde extérieur, se trouvent dès-lors (c'est-à-dire par la considération exacte des faits de perception), réduits à leur valeur réelle; et, loin de diminuer ou d'affaiblir en rien la confiance que méritent nos facultés naturelles, et l'autorité des lois générales que nous manifeste l'observation attentive de leur mode d'action, ils ne peuvent qu'augmenter et fortifier l'une et l'autre, comme on pourra s'en convaincre par les nombreux exemples que nous en offriront les chapitres suivants.

§ 6. Deux sortes d'*impressions* : les unes, de nature à produire les sensations ; les autres, de nature à produire les *sentiments*.

D'après ce qui a été dit précédemment (*chap.* I, § 12), le *sentiment*, c'est-à-dire un degré quelconque

* Arnaud, *Des vraies et des fausses idées*, chap. II.

de plaisir ou de peine, tantôt agissant à la manière des impressions, et produisant l'effet qu'il est de sa nature de produire, quoique nous n'en ayons pas conscience; tantôt, au contraire, se manifestant au moi par une conscience distincte et positive : le sentiment, dis-je, se joint à tous les faits, quels qu'ils soient, de notre entendement et de notre existence.

Sur quoi il faut remarquer qu'il y a deux sortes d'impressions : les unes qui sont de la nature des sensations, et les autres qui, par leur nature, s'unissent à la classe des faits que nous désignons plus spécialement par le nom de sentiments. Mais, comme ces deux sortes de faits ne peuvent, d'après la définition même, être l'objet de la conscience, il est possible qu'on doute de leur réalité; il est du moins évident qu'elle ne peut être constatée et prouvée que par induction. Or voici, ce me semble, comment on peut s'assurer que ces *sentiments-impressions*, si je puis m'exprimer ainsi, existent en effet dans l'entendement ou dans l'âme, et y exercent une action qui n'est jamais, ni suspendue, ni interrompue. La certitude indubitable de leur existence me paraît du moins ressortir évidemment de l'observation des faits suivants :

1° Pour les impressions qui sont de la nature des sensations, et destinées à devenir des sensations, du moment où l'âme en a conscience, il n'est personne qui n'ait observé qu'en marchant, par exemple, dans

la rue, il lui arrive sans cesse de se détourner à droite ou à gauche, de ralentir ou de presser sa marche, par des déterminations qui semblent purement instinctives, surtout lorsqu'il est fortement occupé de quelque affaire, ou de quelque sujet de méditation. Il arrive même quelquefois, en pareil cas, qu'on se trouve conduit dans le lieu où l'on veut aller, sans pouvoir nettement se rappeler toutes les parties du chemin qu'on a parcouru. Or, il est évident qu'une foule d'objets ou d'individus qu'on a trouvés sur son passage, ont été les causes déterminantes de ces mouvements divers, dont on n'a pas eu plus de conscience distincte, qu'on ne l'a eue des objets eux-mêmes. Le bruit d'une voiture, ou d'un homme à cheval, qui se fait entendre derrière nous, un amas de sable ou de pierres, en un mot tout ce qui se trouve incessamment sur notre passage, agit sur nos organes, sans produire ni sensation, ni perception distincte, et cependant nous détermine à agir précisément comme nous le ferions si ces opérations avaient lieu, et comme nous le faisons, en effet, quand nous en avons conscience. Il faut donc nécessairement qu'elles soient vaguement aperçues, quoique non distinctement remarquées.

Cette vérité devient plus sensible encore par l'observation d'une autre espèce de faits, à peu près du même genre; c'est le cas, qui n'est pas très rare, où une simple impression produit sur la mémoire le

même effet qu'une sensation évanouie ou absente pourrait y produire. Ainsi, un homme occupé d'un travail sérieux, que l'on interrompt pour lui demander l'heure qu'il est, peu d'instants après que sa pendule a sonné, peut répondre immédiatement à cette question, qui suffit pour lui faire remarquer l'impression produite en effet sur son oreille par le son de sa pendule; bien qu'il n'en ait pas eu de conscience distincte, au moment où elle avait lieu. Ici donc la mémoire atteste la réalité de cette impression qui, bien certainement, aurait passé entièrement inaperçue, si la circonstance que je viens d'indiquer n'en avait déterminé le rappel dans la mémoire. Mais la possibilité de ce rappel est elle-même la preuve la plus incontestable de la réalité des impressions considérées comme faits de l'entendement; seulement ils diffèrent de ceux auxquels nous avons donné le nom d'*idées*, en ce que l'âme a conscience de ceux-ci, au lieu qu'elle ne l'a pas des impressions.

Ce que je dis ici des impressions de l'ouïe, pour en constater la réalité, peut se dire également de celles des autres sens, et il est possible, avec un peu de réflexion, d'en acquérir la preuve par des exemples analogues à ceux que je viens d'offrir.

§ 8. Le *Sentiment* (plaisir ou peine) se joint à tous les faits (idées) de l'entendement ou de la conscience.

Considérons maintenant les impressions qui sont

de la nature des sentiments, et destinées à devenir des sentiments distincts, dès que l'âme les aura remarquées.

L'homme, pendant toute la durée de sa vie, est sujet à des alternatives de désirs et de besoins, qui semblent ne pouvoir être que le résultat d'un nombre infini d'impressions, produites par le jeu de ses organes, tant internes qu'externes, et par l'action, sans cesse continuée, de toutes les causes intérieures et extérieures avec lesquelles ils sont en rapport, ou qui sont de nature à agir sur eux. La faim, la soif, le besoin du mouvement, celui du repos, etc., besoins qui comprennent dans la sphère de leur activité une infinie variété de déterminations ou d'actes de toutes ses facultés; tous ces besoins, dis-je, se manifestent par des sentiments de peine ou de douleur plus ou moins vifs, plus ou moins expressément remarqués par l'âme, qui dès lors en a des idées distinctes.

Or, il paraît évident que ce phénomène ne peut avoir lieu que parce que, dans tous les moments qui ont précédé celui qui le manifeste, des impressions déjà pénibles à un degré tout à fait imperceptible, quoique vaguement senties, se sont successivement ajoutées les unes aux autres; en sorte que ce n'est pas la dernière qui produit le sentiment distinct, mais c'est la somme de toutes ces impressions.

Il en doit être de même de celles qui sont agréables : c'est aussi par leur accumulation, s'il le faut

ainsi dire, qu'elles produisent un sentiment distinct de satisfaction, de plaisir ou de joie. Et comme ces sentiments opposés de plaisir ou de peine ont lieu, non seulement à l'occasion des actes de nos facultés corporelles ou physiques, mais aussi sont produits par l'exercice de nos facultés morales et intellectuelles, soit que nous considérions ces facultés isolées, soit que nous les considérions comme agissant simultanément, comme elles font presque toujours; nous sommes autorisés, ce me semble, à conclure de là, qu'il n'y a pas un seul fait de la conscience, ou une seule idée de l'entendement, qui ne soit accompagnée de quelque degré de plaisir ou de peine, si faible qu'on le suppose, lequel est, par conséquent, de la nature des impressions, ou appartient à la classe des faits que nous avons désignés par ce terme, dans nos considérations sur la sensation. Seulement, les impressions destinées à devenir des sensations, appartiennent exclusivement à la classe des idées appelées sensations; au lieu que les impressions qui sont de nature à produire des sentiments proprement dits, se mêlent à toutes les sortes d'idées, ou accompagnent les idées de toutes sortes.

Sous ce rapport donc, on peut bien dire, en général, que *penser c'est sentir*, ou que *dans toute idée il y a sentiment*; mais on ne peut pas dire, ce me semble, avec vérité, que *penser n'est que sentir*, ou que *toute idée est sentiment*, à moins qu'on ne

prenne le mot *sentiment* au sens de *conscience*, comme semblent l'avoir fait les auteurs qui se sont exprimés ainsi. Car, d'après la définition du mot idée, un sentiment ne peut être idée, qu'autant qu'il est distinctement senti ou remarqué par l'âme, qu'autant qu'il est un fait de la conscience.

§ 9. La *conscience* constitue le moi, et le manifeste à lui-même comme un Être simple, quoique susceptible d'une infinie variété de modifications successives.

Quant à cette faculté générale elle-même, je n'ai que peu de choses à ajouter à ce que j'en ai dit dans le chapitre précédent (§ 14). Il est évident qu'elle se compose d'intuitions du rapport au moi ou à l'âme, pour tous les faits qui se succèdent sans cesse dans l'entendement, et qu'il est impossible que ce rapport ne soit pas toujours senti, à la manière des impressions, quoiqu'il soit rarement remarqué en lui-même, de sorte qu'il en résulte des idées ou intuitions affectées de ce caractère spécial. Enfin, il est évident que c'est cette condition commune à toutes les idées, ou à tous les faits de l'entendement, qui constitue l'idée ou la notion du moi, et le présente comme un Être susceptible d'une infinie variété de modifications successives, en même temps qu'il est un et simple par sa nature.

Le passage suivant du célèbre Arnaud peut servir à confirmer cette manière de considérer la question

de l'existence ou de la notion du moi, telle que je la présente ici : « Les changements qui arrivent dans « les substances simples (dit-il), ne font pas qu'elles « soient autre chose que ce qu'elles étaient, mais « seulement qu'elles sont d'une autre manière qu'elles « n'étaient ; et c'est ce qui doit faire distinguer les « choses ou les substances, d'avec les modes ou « manières d'être, que l'on peut appeler aussi *modi-* « *fications*. Mais les vraies modifications ne se pou- « vant concevoir, sans concevoir la substance dont « elles sont modifications, si ma nature est de penser, « et que je puisse penser à diverses choses, sans « changer de nature, il faut que ces diverses pensées « ne soient que différentes modifications de la pensée « qui fait ma nature : peut-être qu'il y a quelque « pensée en moi qui ne change point, et qu'on pour- « rait prendre pour l'essence de mon âme.

« La pensée que l'âme a de soi-même (poursuit « Arnaud), est peut-être telle, car elle se trouve « dans toutes les autres pensées.... Quoi que ce soit « que je connaisse, je connais que je le connais, par « une certaine *réflexion virtuelle* qui accompagne « toutes mes pensées. Je me connais donc moi-même, « en connaissant toutes les autres choses : c'est par « là principalement, ce me semble, que l'on doit « distinguer les Êtres intelligents, de ceux qui ne le « sont pas : de ce que les premiers sont *conscia sui* « *et suæ operationis*, et les autres non ; c'est-à-dire

« que les uns connaissent qu'ils sont et qu'ils agissent, « et les autres ne le connaissent pas *. »

Ce qu'Arnaud appelle ici une *certaine réflexion virtuelle*, est précisément ce que j'ai désigné par l'expression *intuition du rapport à l'âme ou au moi*, en adoptant le langage de Locke, qui dit expressément : « La connaissance que nous avons de « notre propre existence nous vient par *intuition* **.»

CHAPITRE III.

Du Toucher et des Perceptions acquises, qui sont le résultat de l'exercice de ce sens.

§ 1. Du Tact et du Toucher.

Le *toucher* est celui de nos sens, dont l'exercice est le plus habituel, puisqu'il commence peut-être quelque temps avant notre naissance, et qu'il ne cesse entièrement qu'après la mort. C'est aussi celui dont l'organe est le plus étendu, car il revêt extérieurement tout le corps humain, pénètre dans ses cavités intérieures, et est partout susceptible d'éprouver les effets de l'action des autres corps, quel que soit le point de son étendue auquel ils s'appliquent.

* *Des vraies et des fausses idées*, chap. 2.

** *Essai*, etc., liv. IV, chap. X, § II.

Mais la peau qui recouvre extérieurement tout le corps de l'homme n'est susceptible que de sensations, accompagnées par des perceptions plus ou moins vagues ou indéterminées, que l'on comprend sous le nom général de *tact*, et c'est la main surtout qui semble plus spécialement destinée par la nature à exercer le *toucher* proprement dit.

§ 2. *Pression, résistance ;* noms des perceptions. Les sensations du toucher ne peuvent avoir de nom dans aucune langue.

Les sensations de différents genres que l'homme doit, tant au tact général qu'au toucher proprement dit, ont cela de commun, que les corps qui s'appliquent à quelque partie des organes de ce sens, ou auxquels s'applique cet organe lui-même, manifestent leur action par une modification particulière de la sensibilité, qui n'a de nom dans aucune langue, mais à laquelle se joint instantanément une perception, que nous désignons ordinairement par les mots *pression* ou *résistance*. Car il faut bien remarquer que ces mots sont, à proprement parler, les noms de la perception et non ceux de la sensation.

Cette sensation, que tout homme peut facilement se représenter dans sa pensée, bien qu'il soit impossible de la définir et même de la désigner par aucun autre nom que celui de la perception à laquelle elle donne immédiatement lieu; cette sensation, dis-je, qui est, en quelque sorte, ce qu'il y a de plus général

dans celles du tact, n'est pourtant presque jamais seule : le plus souvent elle est accompagnée d'autres sensations, qui ne peuvent également, ni être décrites, ni avoir d'autres noms que ceux des perceptions auxquelles elles donnent également lieu, mais qui, dans certains cas, ont pour l'Être sensible qui les éprouve, un attrait plus ou moins grand, et qui, d'autres fois, l'affectent d'une manière plus ou moins pénible.

§ 3. Température des corps ; rudesse ou poli de leur surface.

Tantôt c'est une chaleur douce, ou une fraîcheur agréable, ou une absence presque totale d'aspérités, qui, par la facilité de se mouvoir qu'elle laisse à l'organe du toucher, semble l'inviter à parcourir les corps que nous appelons lisses ou polis. D'autres surfaces, par les aspérités très nombreuses et très peu pénétrantes qu'elles présentent, produisent un léger chatouillement, ou une sensation du tact également agréable, comme cela a lieu dans le cas des corps que nous nommons *veloutés*. D'autres fois, au contraire, l'excès de la chaleur ou du froid, des inégalités très sensibles, des aspérités très résistantes, éparses de distance en distance, capables de couper ou de déchirer la peau, sont autant de circonstances particulières dans les corps, qui rendent leur approche plus ou moins douloureuse, et dont

la perception est en nous le résultat des sensations qu'ils nous font éprouver.

§ 4. Leur mollesse, leur dureté, leur fluidité.

Parmi les substances sans nombre dont je suis sans cesse environné, il y en a qui, lorsque ma main les presse, cèdent facilement à son effort, et changent, pour ainsi dire à mon gré, de figure ou de forme; il s'en trouve d'autres, au contraire, dans lesquelles je ne puis opérer aucun changement de ce genre, avec quelque force que je les presse. On donne le nom de *mollesse* à la propriété qu'ont les premiers corps de changer ainsi de conformation, par l'effet de la pression exercée sur eux; et celle qu'ont les autres corps de résister à la plus grande pression, sans souffrir aucune altération, ni changement de forme, prend le nom de *dureté*. On dit aussi, à cette occasion, que les corps *mous* sont ceux dont les parties constituantes ne sont pas fortement adhérentes entre elles, tandis qu'au contraire, le caractère des corps *durs* est cette forte adhésion de leurs parties constituantes les unes aux autres. Enfin, il y a des substances dont les parties constituantes ont si peu d'adhérence, qu'elles cèdent à la plus légère pression, et que le plus petit effort suffit, non seulement pour les séparer, mais pour pénétrer, dans tous les sens, les corps qui en sont composés. Ce sont ceux que l'on nomme *fluides;* et, parmi

ceux-ci, il s'en trouve dont l'action sur les organes du tact ou du toucher est tellement insensible, que l'on a été long-temps avant de soupçonner qu'ils fussent de véritables corps, capables d'exercer une pression, ou d'opposer une résistance quelconque, comme l'air, et les *fluides aériformes* ou *gaz*, dont la chimie nous a révélé l'existence et les nombreuses propriétés.

§ 5. Qualités des corps.

Or, il n'y a personne qui, en se donnant la peine d'y penser un seul moment, ne sache à merveille ce que c'est que cette sensation ou ce sentiment de résistance et de pression à différents degrés, depuis celle des pierres les plus dures, jusqu'à l'impression légère et fugitive produite par le fluide le plus subtil, que font éprouver les différents corps à toutes les parties de l'organe du toucher; et il n'y a personne aussi qui ne voie parfaitement qu'aucune de ces sensations, qui n'ont réellement de nom propre dans aucune langue, et qu'il serait impossible de décrire et de définir de manière à en donner l'idée à celui qui ne les aurait pas éprouvées, il n'y a, dis-je, personne qui ne comprenne, à merveille, qu'aucune de ces sensations ne peut ressembler aux corps, et aux qualités des corps dont elles suggèrent à notre entendement la perception. En effet, qu'y a-t-il de commun ou de semblable entre ces modifications diverses du

moi, dont j'ai la conscience immédiate, et la certitude absolue, invincible et inévitable, qu'elles font naître en moi, qu'il y a des corps plus ou moins solides ou résistants, c'est-à-dire dont les parties constituantes ont la propriété d'adhérer avec plus ou moins de ténacité les unes aux autres?

§ 6. Sensation et Perception.

Ces deux faits de notre entendement, qui s'y succèdent avec tant de rapidité, qu'on les croirait simultanés, et qu'en effet, on les a crus long-temps un seul et même fait, sont donc néanmoins essentiellement distincts et ne peuvent pas être confondus sans un véritable inconvénient. Je dois à l'un toute la certitude que je puis avoir de ma propre existence, comme Être sentant; je dois à l'autre une certitude non moins absolue de l'existence des Êtres autres que moi. Ces deux faits sont bien incontestablement des faits purement intellectuels; mais, par l'un, je sens que j'existe, et, par l'autre, je suis sûr qu'il existe des Êtres autres que moi : ce sont donc des Êtres réellement existants que je perçois, bien que ma perception ne soit qu'un fait de mon entendement. C'est là, au reste, toute ma lumière et toute ma certitude; mais il ne m'est pas donné de concevoir ce que pourrait être une certitude autre que celle-là, ni d'en imaginer une d'une nature différente *.

* Voyez ci-dessus, chap. II, §§ 3 et 5.

§ 7. Mouvement.

Toutefois il est à remarquer que, si moi-même je n'avais pas la faculté de mouvoir mes membres et les diverses parties de mon corps, peut-être me serait-il impossible de percevoir aucune chose existante, et de rien connaître que ma faculté de sentir elle-même, ou plutôt toutes les modifications diverses dont elle est susceptible *. En sorte qu'il y a lieu de présumer que la perception n'est peut-être qu'une suite du mouvement volontaire ou spontané de notre corps et de ses diverses parties; du moins semble-t-il que ce mouvement volontaire soit une condition nécessaire, pour que la perception ait lieu. Aussi n'y a-t-il aucun Être animé qui ne soit plus ou moins doué de quelque faculté motrice, et qui ne manifeste en même temps qu'il est doué d'un tact quelquefois extrêmement délicat. « Parmi les animaux sans ver-« tèbres, dit un célèbre naturaliste, ce sens se per-« fectionne d'autant plus que les autres se dégradent;

* Voyez *Reid's inquiry into the human mind*, chap. V, sect. VI. Voyez aussi le chap. VII des *Eléments d'idéologie*, de M. de Tracy. L'illustre et ingénieux auteur de ce dernier ouvrage a parfaitement vu que les actes, soit spontanés, soit volontaires, de la faculté de mouvoir, sont la condition essentielle de la perception; mais il va trop loin, ce me semble, lorsqu'il suppose que cette dernière faculté est le résultat d'une déduction ou d'une induction purement rationnelle.

« et ceux qui n'en ont point d'autre, l'ont quelque-
« fois si exquis, que quelques-uns d'entre eux sem-
« blent même palper la lumière *. »

§ 8. Exercice et développement du toucher dans l'homme, dès les premiers moments de son existence.

Quant à l'homme, il n'y a nul doute que, même avant sa naissance, il n'ait commencé à éprouver, du moins pendant un certain temps, un assez grand nombre de sensations diverses du toucher, et qu'il ne se soit senti alternativement bien et mal, par suite de ces sensations. Elles sont probablement la cause de plusieurs des mouvements qu'il imprime quelquefois à ses membres, ou plutôt à son corps tout entier; et il est évident que, dans les premiers temps qui suivent sa naissance, il doit éprouver quelque diminution dans sa faculté de mouvoir, puisque le fluide dans lequel il nageait, pour ainsi dire, lui rendait plus faciles quelques mouvements de tout son corps, qui lui deviennent impossibles à exécuter dans le fluide infiniment moins dense où il est destiné à vivre désormais.

Quoi qu'il en soit, l'enfant, dans le nouveau mode d'existence qui commence pour lui avec sa naissance, ayant plus d'occasions de jouir et de souffrir, et, en même temps, plus de moyens d'agir, à mesure

* *Leçons d'Anatomie comparée*, par M Cuvier. (Leçon XIV, art. 1.)

que ses organes acquièrent de la force et de la consistance, il est naturel que sa faculté de sentir s'étende et se perfectionne. Mais le toucher, à l'époque où nous considérons l'homme en ce moment, est, de tous ses sens, celui qu'il exerce le plus constamment et le plus souvent; car ses autres sens ne commencent à entrer en exercice que plus tard, à l'exception de celui du goût, dont les sensations, au reste, ne peuvent pas être, à beaucoup près, aussi multipliées, ni aussi variées que le sont celles du toucher.

L'enfant exerce donc ce sens sur tout ce qui l'environne et sur lui-même, c'est-à-dire sur son propre corps; quelques-unes des sensations qu'il en éprouve sont des causes de bien-être, et ses mouvements, d'abord purement instinctifs, cherchent, en quelque manière, ces sortes de sensations, mais sans qu'il puisse encore donner à ses mouvements une direction assurée. D'autres sensations du toucher, sont, au contraire, causes de mal-aise ou de douleur, et il essaie de s'y dérober par des mouvements également instinctifs, qu'il sait encore si mal diriger, que peut-être il augmentera par eux sa douleur, au lieu de la diminuer. Mais bientôt le même instinct les lui fera diriger en sens contraire, et c'est une leçon donnée par la nature même, dont il profitera très promptement. Si la cause de sa douleur est quelque désordre interne des fonctions de la vie, ou un mal

dont le siége soit à quelque partie extérieure de son corps, l'enfant, dans l'un et l'autre cas, s'agitera vaguement et sans but déterminé; mais enfin il apprendra, dans le second cas, à diriger sa main vers la partie malade ou souffrante, et à en reconnaître, ou, si l'on veut, à en sentir plus distinctement le lieu. Si la douleur est occasionnée par le voisinage, ou par le contact immédiat de quelque corps étranger, et qu'il lui soit possible, par un mouvement, d'éloigner la partie ainsi affectée d'un sentiment pénible, de la cause qui le produit, l'enfant parviendra à faire ce mouvement et cessera de souffrir.

C'est par ces expériences, mille fois répétées, qu'il apprend insensiblement à les répéter encore avec plus de justesse et de précision; c'est au milieu de ces actes, sans cesse renouvelés, de sa faculté de sentir et de celle de mouvoir, que l'une et l'autre s'étendent, pour ainsi dire, et se perfectionnent, et que son corps et ses membres acquièrent plus de vigueur et de développement.

§ 9. Connaissance qu'il acquiert de son propre corps.

Bien long-temps avant qu'il puisse manifester, par la parole, aucune des sensations qu'il éprouve, aucun des sentiments dont il est affecté, il lui est arrivé, un nombre infini de fois, de toucher les diverses parties de son corps; et il a senti que sa main droite, par exemple, touchait son front ou son bras gauche;

il a senti, en même temps, que son bras gauche, ou son front, étaient touchés par sa main droite: mais je ne dirai pas qu'il en a *conclu* que ces trois parties appartiennent au même Être, qui est lui; je ne dirai pas qu'il a été surpris ou étonné de cette double sensation, et que, la comparant avec celles que lui donnent, en pareil cas, tous les corps autres que le sien, lesquels ne lui rendent point sentiment pour sentiment, il a dû tirer cette conclusion. Je suis intimement convaincu, au contraire, que sans surprise, sans étonnement, sans faire aucune comparaison expresse, aucun raisonnement, il a *connu* que c'étaient des parties de son corps; il l'a connu, dis-je, immédiatement, et en vertu d'une loi primitive de sa constitution. Je crois que c'est là un fait constant et universel de la nature humaine, commun même à presque toute la nature animée, et dont il nous est aussi impossible de nier l'existence, que de donner l'explication par aucun raisonnement conforme aux règles de la logique. En un mot, cette *connaissance* s'est établie dans son entendement par un progrès insensible et assez rapide, puisqu'on en constate l'existence en très peu de temps; elle s'est établie uniquement par un nombre infini d'actes ou opérations de la faculté originale et primitive que j'ai désignée par le nom d'intuition.

Un enfant qui commence à sentir sa force, déchire avec ses doigts, ou avec ses ongles, les divers

objets que l'on laisse à sa portée; il exerce par là sa faculté de mouvoir, et cherche à satisfaire sa curiosité naissante. Mais il se garde bien d'essayer ainsi ses forces sur les diverses parties de son corps; et, s'il lui arrive, par hasard, de se déchirer la peau, parce qu'il y sent quelque irritation, ou quelque démangeaison importune, il sent si bien que cette partie est *lui-même*, qu'il n'a commencé à la frotter avec vivacité, que pour se procurer quelque soulagement, et qu'il n'a continué son action, que parce qu'en effet elle lui en procurait un sensible.

§ 10. Qualités tactiles, perceptions acquises qui résultent du toucher : connaissance des corps, de leurs formes, de leur étendue, de leur température, etc.

On voit par là ce que sont réellement les perceptions du toucher; de quelle manière elles nous font connaître, et notre propre corps, et ceux qui existent autour de nous, et leurs qualités qu'on peut appeler *tactiles*. Car premièrement, en vertu de la faculté de mouvoir, unie à la perception de ce que nous avons appelé dureté, solidité ou résistance dans les corps, la somme d'une suite non interrompue de pareilles perceptions, que la mémoire semble, en quelque sorte, ajouter les unes aux autres, à mesure que nous les éprouvons, forme dans notre entendement la *perception acquise d'étendue* des corps solides; et il est facile de voir que la perception ac-

quise de l'étendue d'une masse fluide, est le résultat d'un ensemble de faits primitifs intellectuels du même genre. Dans ce cas, l'uniformité des sensations donne lieu à des suites de perceptions également uniformes: ce n'est que lorsqu'une sensation, ou une suite de sensations différentes des premières, vient frapper l'entendement, qu'il voit naître en lui une nouvelle perception, ou une nouvelle suite de perceptions, qui lui annonce qu'un autre corps se trouve juxtaposé à celui dont l'existence lui était attestée par la précédente suite de perceptions.

En second lieu, la mémoire assemble, à chaque moment, ces sommes de sensations et de perceptions qui naissent dans l'entendement; et l'intuition s'y joint, pour les lui faire connaître comme semblables, ou le détermine à les retrancher de ces assemblages, lorsqu'elle les lui montre comme différentes. C'est aussi cette même faculté de l'intuition qui co-ordonne tous ces assemblages, toutes ces suites diverses de faits, à l'égard de l'étendue: qui nous fait connaître, par exemple, quand la série des perceptions tactiles, données par un même corps, vient à changer de direction; et, par ce moyen, elle fournit à l'entendement la perception acquise de la forme de ce corps. C'est ainsi, en effet, qu'un aveuglé-né, par exemple, parvient à connaître au toucher, un cube ou un globe, soit de marbre, soit de métal, les meubles de toute espèce qui sont à son usage, ou

qu'il a occasion de manier; en un mot, une foule d'objets et de corps différents de forme, de contexture, de température, etc., qui, par les sensations qu'ils produisent sur ses organes, rappellent à sa mémoire les perceptions acquises qui sont le produit des expériences multipliées que le cours de sa vie l'a mis à même de faire.

§ 11. Deux classes de qualités tactiles.

Observons encore, au sujet des sensations du toucher et des perceptions qui s'y joignent immédiatement, que, quels qu'en soient le nombre et la variété, on peut les diviser en deux classes distinctes : l'une, qu'on peut nommer principale ou fondamentale, est celle des perceptions qui nous révèlent l'étendue et la forme des corps, leur degré, plus ou moins grand, de solidité, au moyen de la sensation ou du sentiment de pression et de résistance, plus ou moins grande, dont il a été parlé au commencement de ce chapitre. L'autre classe de perceptions comprend toutes celles qui nous font connaître les divers degrés de température de ces mêmes corps, la contexture ou la disposition singulière de leurs parties extérieures, en vertu de laquelle nous les appelons rudes, polis, etc.; perceptions qui résultent immédiatement d'autres sensations qui ont aussi été décrites précédemment. Ces deux classes de perceptions si distinctes n'avaient pas échappé à la sagacité des plus an-

ciens observateurs, et ont été rappelées par presque tous les philosophes des diverses époques, sous le nom de *qualités;* mais Locke est, à ce qu'il paraît, le premier qui les ait plus spécialement désignées par celui de *qualités premières* et de *qualités secondes* ou *secondaires.* C'est donc principalement par la classe de perceptions appelées qualités premières, qui appartient exclusivement au toucher, que nous nous emparons, en quelque sorte, du monde extérieur; et que les corps qui le composent, y compris le nôtre, ont pour nous une existence réelle, permanente et indépendante, pour ainsi dire, de tous les autres ordres de faits intellectuels; et c'est sous ce rapport, que cette division des perceptions, ou des qualités, peut avoir quelque utilité.

§ 12. Les sensations du toucher ne sont, la plupart du temps, que les signes des perceptions qui s'y joignent.

Mais il est important, surtout, d'observer que ces sensations, qui ne peuvent avoir de nom dans aucune langue, et que nous ne remarquons presque jamais, parce que la perception qui s'y joint instantanément absorbe, en quelque manière, toute notre attention; que ces sentiments, dis-je, dont nous avons une conscience si précise et si nette, quoiqu'il nous fût impossible de les définir ou de les décrire de manière à être compris de quiconque ne les aurait pas éprouvés, ne sont pour nous, la plupart

du temps, que des signes des perceptions qui leur correspondent*. Elles sont, s'il le faut ainsi dire, un langage que nous parle la nature, au moyen duquel elle nous révèle, en effet, l'existence des corps et de leurs qualités diverses. Ce langage a même ceci de particulier et de singulièrement remarquable, que les éléments en sont, à certains égards, tout à fait arbitraires, puisqu'ils n'ont absolument aucune analogie, aucune ressemblance avec les choses qu'ils sont destinés à signifier.

CHAPITRE IV.

Du Goût.

§ 1. Analogie entre le goût et le toucher, sensations et perceptions qui semblent communes à ces deux sens.

Le goût est, de tous nos sens, celui qui se rapproche le plus du toucher, et dont les sensations ont, au moins par la manière dont elles sont produites, le plus d'analogie avec celles qui sont exclusivement propres au toucher.

En effet, l'organe du goût, ainsi que celui du toucher, s'applique immédiatement aux corps, et ne peut que de cette manière en recevoir les impressions;

* Voyez ci-dessus, chap. II, § 2, le passage cité de la *Connaissance de Dieu*, etc., par Bossuet.

nous avons, à leur occasion, les mêmes perceptions à peu près qu'à l'occasion des impressions faites sur les organes du tact en général; nous reconnaissons, jusqu'à un certain point, à l'aide des organes du goût, toutes les qualités tactiles des substances soumises à leur action, comme l'étendue, la solidité, le mouvement, les différents degrés de consistance et de température de ces substances.

§ 2. Sensations propres du goût, ou *saveurs*; elles ne peuvent avoir de noms particuliers.

Cependant les organes du goût, c'est-à-dire les parties intérieures de la bouche, le palais, la langue, etc., ne nous donnent ces perceptions du tact, que comme faisant eux-mêmes partie de l'organe général du toucher*. Mais il y a aussi, comme chacun sait, des sensations qui sont exclusivement propres au sens du goût, et à l'occasion desquelles nous percevons dans les corps un certain ordre de qualités qui sont appelées *saveurs*; qualités dont les nuances ou les espèces sont prodigieusement nombreuses, quoique nous n'ayons qu'un très petit nombre de mots pour désigner, encore assez vaguement, leurs modifications les plus générales et les plus familières, comme *amer*, *âcre*, *acide*, *acidulé*, *salé*, *saumâtre*, *doux*, *sucré*, *fade*, etc.

* Voyez ci-dessus, chap. III, § 1.

Au reste, il est à remarquer ici, comme au sujet des qualités tactiles des corps, que les noms qui les désignent expriment tout à la fois la sensation et la perception qui servent à les manifester à notre entendement; c'est-à-dire ce que nous sentons en effet lorsque les corps agissent sur nos sens, et la disposition, ou la nature, quelle qu'elle soit, de leurs parties constituantes, en vertu de laquelle ces corps ou ces substances nous font éprouver de pareilles sensations. A dire le vrai, nous ignorons complètement quelle nature ou quelle disposition de ces parties constituantes des corps les rend propres à nous faire éprouver telle ou telle sensation du goût. Voilà pourquoi, lorsque nous voulons faire connaître aux autres une saveur particulière dont nous leur parlons, nous n'avons pas d'autre moyen, pour nous faire comprendre, que de nommer les substances connues qui ont cette saveur-là; ou, si nous voulons indiquer celle que nous avons trouvée à quelque substance, inconnue de celui à qui nous parlons, nous ne pouvons le faire qu'en lui nommant la substance connue dont le goût se rapproche le plus de celui que nous essayons de faire connaître.

§ 3. Variété infinie des sensations du goût.

On aura, d'ailleurs, une idée de l'infinie variété des saveurs qui se trouvent dans les différentes substances que nous offre la nature, si l'on réfléchit,

qu'indépendamment du goût fondamental, pour ainsi dire, propre à chacune de leurs espèces, il n'y a pas deux corps de même espèce qui ne diffèrent l'un de l'autre par quelques qualités ou quelques nuances dans les degrés de ces qualités. De plus, cette même saveur propre à chaque substance est encore très sensiblement modifiée par des circonstances de divers genres, comme celles qui tiennent à une période déterminée de sa durée : telles sont, pour les fruits, la verdeur, la maturité, la putréfaction; pour les substances végétales et animales, la crudité, les divers degrés de cuisson, de fermentation, etc.

CHAPITRE V.

De l'Odorat.

§ 1. Organe propre à ce sens ; de quelle manière les corps extérieurs agissent sur lui.

Après le sens du goût, celui dont les impressions semblent le plus se rapprocher, au moins à certains égards, de celles du tact ou du toucher, est le sens de l'*odorat*. Son organe propre n'est, en quelque sorte, que la peau elle-même, devenue plus fine, et où les nerfs, nommés *olfactifs*, vont épanouir leurs extrémités, qu'amollit sans cesse une humeur visqueuse, propre à arrêter au passage les parties

les plus volatiles qui se séparent des corps odorants, et qui s'introduisent dans les cavités du nez avec l'air qui les tient en dissolution.

Ces particules odorantes, que l'on désigne aussi par les noms d'*effluves* ou d'*émanations*, malgré les impressions vives et profondes qu'elles font quelquefois sur notre sensibilité, sont, de toutes les substances propres à agir sur nos sens, celles que nous connaissons le moins. Nous savons seulement, en général, qu'il y a des corps d'où elles s'exhalent presque sans interruption, parce que la totalité, ou du moins une grande partie de leur substance, est essentiellement susceptible de se volatiliser. D'autres corps, au contraire, retiennent ces principes odorants, unis à leur constitution intime par une force particulière d'affinité, en sorte qu'ils ne s'en dégagent qu'à la faveur de certaines circonstances, entre lesquelles la chaleur est une des plus générales et des plus remarquables. Il y a des fleurs dont l'odeur n'est, dit-on, sensible que pendant la nuit; on sait que l'humidité est nécessaire pour développer celle qui est propre à l'argile, et le frottement pour manifester celle du cuivre. Le musc fournit, pendant très long-temps, une odeur singulièrement pénétrante, sans qu'il soit possible de constater aucune déperdition sensible de son poids : ce qui a fait croire à quelques savants que son action, comme corps odorant, ne tenait peut-être point à une émanation

réelle de ses particules les plus ténues, tandis que la plupart des physiciens apportent le même fait en exemple de l'extrême divisibilité de la matière.

§ 2. Les sensations d'odeur sont celles qui s'offrent le plus naturellement avec la simplicité propre à ce genre de faits de l'entendement, ou d'idées.

Quoi qu'il en soit, si dans les phénomènes du toucher, et même dans ceux du goût, la sensation pure et simple s'unit tellement à la perception des corps extérieurs qui y donnent lieu, qu'il est besoin d'employer une certaine force d'attention, et quelque réflexion, pour distinguer, l'un de l'autre, ces deux faits de l'entendement, il n'en est pas de même des phénomènes de l'odorat. Ici la sensation se présente fort souvent isolée; et, quoique nous ne manquions jamais à la rapporter immédiatement à sa cause réelle, ou supposée, hors de nous, il nous est au moins très facile de faire abstraction de cette cause par la pensée, et de ne donner notre attention qu'à la sensation elle-même.

Une sensation d'odeur, venant à se produire chez un Être qui n'en aurait encore éprouvé aucune autre, de quelque espèce que ce soit, comme Condillac l'a supposé pour sa statue, au commencement du *Traité des Sensations*, ne serait, en quelque manière, pour l'Être sentant, qu'une simple irradiation de la vie, un fait sensible, sans antécédent ni conséquent;

et cet écrivain se trompe, sans doute, lorsqu'il suppose que sa statue, en sentant, pour la première fois, l'odeur d'une rose, se croira elle-même une odeur de rose. Il est évident qu'elle ne peut absolument rien croire du tout, et encore moins se croire quoi que ce soit au monde, puisqu'elle n'a pas encore appris à distinguer sa propre existence de celle des Êtres qui ne sont pas elle. Mais il est probable que, pour tout Être organisé comme nous le sommes, une sensation d'odeur, toute seule, serait accompagnée d'une perception, ou, si l'on veut, d'une tendance à quelque perception *.

Au reste, quelque facilité que nous eussions à distinguer les sensations de l'odorat, à les éprouver comme isolées et sans les confondre avec la perception des substances qui en sont les causes hors de nous, il est certain que nous ne le faisons presque jamais, et que cette pensée ne peut venir qu'à l'esprit du philosophe, occupé de quelque spéculation intellectuelle, dont le but sera, par exemple, de classer les odeurs, sous le rapport de leurs variétés, ou de les distinguer, comme nous le faisons en ce moment, des perceptions qui s'y joignent.

§ 3. Les sensations de l'odorat se confondent souvent avec celles du goût.

En général, les sensations d'odeur n'intéressent

* Voyez ci-dessus, chap. II, § 2.

presque jamais directement notre existence ; elles se confondent, la plupart du temps, avec celles du goût, qui ont une bien autre importance pour nous, surtout à l'époque du premier développement de nos organes, et alors nous les remarquons fort peu en elles-mêmes ; elles ne sont, à cette époque de notre vie, que des signes des qualités de nos aliments. Car il est à remarquer que les substances nuisibles, comme les plantes vénéneuses, les chairs corrompues, les métaux empoisonnés, ont communément une odeur désagréable et repoussante.

Nous ne séparons donc point, durant la première période de notre vie, les sensations d'odeur et de saveur, des sensations tactiles auxquelles elles sont le plus souvent unies, en sorte que les unes et les autres nous donnent aussi, presque constamment, la perception des objets extérieurs auxquels l'intuition nous les fait rapporter. Voilà pourquoi ce sont ces objets mêmes que nous goûtons, que nous odorons, comme nous les touchons.

CHAPITRE VI.

De l'Ouïe.

§ 1. Organe de ce sens ; comment il reçoit les impressions des objets extérieurs.

On donne le nom de *son*, et plus généralement

de *bruit*, à la sensation que nous éprouvons à l'occasion d'un mouvement de vibration imprimé, de quelque manière que ce soit, aux corps qui nous environnent, et dont les parties sont susceptibles d'un degré plus ou moins grand d'élasticité. Ce mouvement se communique à l'air, et, par lui, à la partie de l'organe de l'ouïe appelé *oreille interne*, qui renferme un fluide contenu par une membrane fine et élastique, à laquelle viennent aboutir les extrémités du nerf auditif ou acoustique. On voit par là, que l'air est proprement le milieu à travers lequel les impressions du son arrivent jusqu'à notre organe, et l'on peut s'assurer de ce fait par des expériences directes. Ainsi, en plaçant un timbre de pendule sous le récipient d'une machine pneumatique, dans lequel on fait ensuite le vide de l'air, et faisant mouvoir le marteau adapté à ce timbre, on le voit frapper plusieurs suites de coups, mais on n'entend aucun son. L'on sait aussi qu'un coup de pistolet, tiré sur le sommet des hautes montagnes, y fait beaucoup moins de bruit que lorsqu'on le tire au pied de ces mêmes montagnes, parce que l'air devient plus rare à mesure qu'on s'élève vers les hautes régions de l'atmosphère.

§ 2. Diverses qualités du son.

On reconnaît dans le son cinq ordres de qualités très distinctes : 1° la *force*, qui dépend de l'étendue

des vibrations que le corps sonore peut produire, soit à raison de sa nature propre ou de ses dimensions, soit eu égard à la force même du choc ou de l'impulsion qu'il reçoit; plus ces vibrations sont grandes, plus le son est *fort*; 2° le *ton*, qui dépend de la vitesse de ces mêmes vibrations, c'est-à-dire du nombre plus ou moins grand que le corps sonore en fait dans un temps donné; c'est ce qui constitue la différence du *grave* à l'*aigu*, et voilà pourquoi, dans la musique, les tons sont représentés par des nombres, qui ne sont autre chose que l'expression des rapports de ces vibrations dans le même temps; tellement que si l'on désigne un son quelconque par 1 (ou par l'unité), celui qui est à l'octave en haut sera désigné par le chiffre 2, ce qui signifie que la corde, par exemple, qui donne le second son, fera deux fois plus de vibrations, dans le même temps, que celle qui donne le premier; 3° la qualité du timbre; elle dépend de la composition intime du corps sonore. C'est par elle que, dans un orchestre, par exemple, nous distinguons la variété des instruments qui donnent le même ton, et que nous reconnaissons s'il est donné par le violon, par la flûte, le haut-bois ou le cor, etc.

C'est aussi par cette qualité que nous reconnaissons la voix des personnes que nous avons déjà entendues parler. Au reste, on désigne les espèces diverses de cette qualité par les noms *argentin*, *flûté*, *sonore*,

éclatant, *aigre*, *glapissant*, etc.; 4° les voix proprement dites ou *sons vocaux*, soit dans les animaux, soit dans l'homme, et ce sont eux que, dans nos langues écrites, nous désignons par les lettres appelées *voyelles*; 5° enfin, les *articulations*, qui sont désignées par les *consonnes*, forment la dernière classe des qualités ou modifications du son. L'on ignore absolument à quoi elles tiennent, quoiqu'on soit parvenu à reconnaître, en général, quels mouvements l'homme et les animaux doivent imprimer à leurs organes pour les produire. L'oreille de l'homme distingue fort bien tous ces différents ordres de qualités, dans un seul et même son; et le musicien de profession, dont les organes sont plus cultivés et plus exercés, sous ce rapport, que ceux des autres hommes, peut juger de toutes ces modifications avec encore plus de justesse.

§ 3. Prodigieuse variété des sensations de l'ouïe.

Ajoutons à la prodigieuse variété de sensations que donne, par exemple, la voix d'un seul homme, sans qu'elle perde la qualité de son, c'est-à-dire le timbre qui lui est propre, et qui la caractérise, les différences sans nombre qui peuvent résulter de l'état de santé ou de maladie, de l'âge plus ou moins avancé, des affections ou des passions auxquelles l'âme est en proie, la gaîté douce, la joie impétueuse, la tristesse, l'abattement, la compassion, l'enthou-

siasme, l'indignation, le mépris, etc., qui toutes donnent à un même mot des accents divers, lesquels en font autant de sons différents, tous faciles à distinguer pour qui sait les entendre. Le seul mot *oui* peut être prononcé par une même personne de vingt manières différentes, et aura autant de significations distinctes pour celui qui l'entendra, en supposant même qu'il ne voie pas l'expression de la physionomie de celui qui parle, ce qui pourrait confirmer le sens qu'il y attache à chaque fois.

Que serait-ce si nous voulions entrer dans le détail des différents bruits que nous avons la faculté et l'habitude de distinguer, et d'interpréter avec une précision et une justesse qui sont rarement en défaut? le bruit d'une charrette ou d'un carrosse qui passe dans la rue, d'une personne qui monte ou qui descend un escalier, qui marche dans l'appartement voisin, ou au-dessus de celui que nous occupons; le bruit que fait un ouvrier qui scie du bois, ou de la pierre; celui de la pluie qui tombe, d'une vitre ou d'une pièce de vaisselle qui se casse, etc.

§ 4. Les sensations de l'ouïe ne peuvent être désignées, comme toutes les autres sensations, que par les noms des perceptions qui s'y joignent.

La manière même dont je désigne tous ces bruits, ou toutes ces sensations diverses de l'ouïe, par les perceptions qui s'y joignent immédiatement, comme

je l'ai fait auparavant, pour indiquer toutes les variétés des sons, parce qu'il m'eût été impossible de faire entendre autrement ma pensée; tout cela ne nous fait-il pas voir avec la dernière évidence, pour ce genre de sensations, la vérité de ce que j'ai dit précédemment de celles du toucher, du goût et de l'odorat? c'est-à-dire que, bien que nous ne voyions pas, la plupart du temps, les objets extérieurs qui les causent, nous ne manquons pas cependant de les rapporter à ces objets; qu'elles ne sont réellement pour nous que des signes, qui n'ont et ne peuvent avoir, dans aucune langue, de nom individuel, autre que celui de la perception même à laquelle les sensations donnent lieu; et que communément nous ne faisons pas plus d'attention à ces signes, pour ce qu'ils sont en eux-mêmes, ou comme sensations, que nous n'en faisons à la forme individuelle de chaque lettre des mots que nous lisons, ou au son particulier de chaque syllabe que nous entendons prononcer.

§ 5. Effet des sensations et des perceptions sur les animaux.

Enfin, il serait facile de faire voir, par une foule d'exemples, que chacun peut suppléer sans peine, que, pour les animaux eux-mêmes, les sensations ne sont également que des signes qui réveillent immédiatement en eux la perception des objets extérieurs et de leurs qualités, ou nuisibles, ou agréables,

et, par conséquent, le sentiment instantané de ce qu'ils ont à en espérer ou à en craindre. Aussi est-ce sur cette connaissance indubitable de l'effet de leurs sensations, et des perceptions ou des déterminations qui en sont la suite, que sont fondés tous les artifices, tous les appâts, toutes les ruses, en un mot les moyens de tout genre, dont se servent le chasseur, le pêcheur, l'oiseleur, et, en général, ceux qui veulent prendre, élever ou apprivoiser des animaux de quelque espèce que ce soit.

CHAPITRE VII.

De la Vue.

§ 1. Importance de ce sens ; sa supériorité sur les autres sens.

Si nous passons maintenant à l'examen des sensations propres de la vue, il est facile de prévoir que nous arriverons encore aux mêmes résultats que nous avons obtenus de l'examen des quatre autres sens. Peut-être même serait-il assez inutile d'entrer, à ce sujet, dans beaucoup de détails, si les phénomènes de la vue, outre qu'ils sont plus variés, plus nombreux, et surtout plus intéressants sous plusieurs rapports, ne devaient pas d'ailleurs donner lieu à quelques questions importantes, qui sont plus spécialement du ressort de la science de l'entendement.

Le sens de la vue est celui qui nous donne les perceptions les plus distinctes et les plus précises; il est, en même temps, celui qui étend le plus, pour ainsi dire, notre existence au dehors, qui nous donne le sentiment le plus vif et le plus intéressant du mouvement et de la vie des autres Êtres. Aussi presque toutes les expressions par lesquelles nous cherchons à faire connaître nos affections les plus vives, celles par lesquelles nous désignons nos plus nobles facultés, ou leurs plus admirables résultats, ne sont-elles que des métaphores empruntées des perceptions de la vue. Nous disons de l'imagination, qu'elle est la plus *brillante* faculté de l'esprit humain; de la poésie, qu'elle ne vit que d'*images*, et nous enchante par des *tableaux* gracieux, ou nous effraie par de sombres *peintures*. Nous voyons le génie *étinceler* dans un livre éloquent, dans une riche composition musicale, et autres expressions de ce genre.

Examinons donc comment le sens de la vue, qui est susceptible de recevoir les impressions du plus subtil et du plus imperceptible de tous les corps (si même nous sommes autorisés à dire que ce soit un corps), produit des phénomènes si variés et si intéressants. Examinons, dis-je, comment les seules impressions de la lumière, et celles des couleurs, qui n'en sont que des modifications, donnent à ce sens les précieux avantages et la prodigieuse supériorité que nous lui reconnaissons sur tous les autres.

§ 2. Dans les perceptions propres à ce sens, il est nécessaire de distinguer ce qui appartient exclusivement au sens de la vue, de ce qui appartient à d'autres sens.

La constitution de l'œil, comme instrument d'optique, s'il le faut ainsi dire, et la manière dont les rayons de lumière y pénètrent sans se confondre et vont tracer sur la rétine des images fidèles et colorées des objets qui nous environnent, sont peut-être, parmi tous les faits relatifs à notre organisation, et au mécanisme de nos sens, ceux qu'on connaît le mieux. L'étude de ces faits est tout à la fois utile et intéressante; mais, comme elle n'entre pas directement dans l'objet de ce traité, je ne m'y arrêterai qu'autant que la nature des faits de l'entendement que j'ai à constater, pourra l'exiger.

Comme, à la simple vue d'un objet, surtout si c'est un de ceux qui s'offrent le plus souvent à nous, nous le reconnaissons immédiatement, et même nous jugeons avec assez d'exactitude, de sa forme, de sa grandeur, de la distance où il est de nous, et de plusieurs autres rapports ou circonstances accessoires, sur lesquelles nous pouvons prononcer avec quelque certitude : nous sommes naturellement portés à croire que le sens de la vue nous donne toutes ces connaissances, au premier moment où nous ouvrons les yeux; ou, du moins, qu'il est de la nature de ce sens de nous donner toutes ces connaissances. Mais

c'est une erreur, dont, avec un peu de réflexion, il est très facile de se désabuser. Car, puisqu'il est incontestable que la lumière seule et ses modifications peuvent affecter le sens de la vue, on doit en conclure que naturellement, et en vertu des affections qui lui sont propres, l'œil ne nous donne que les sensations qui produisent les perceptions de la lumière et de ses modifications diverses; qu'en un mot, l'œil ne peut voir par lui-même que les couleurs et la lumière, avec tous les degrés infinis d'éclat ou d'affaiblissement dont elle est susceptible.

§ 3. Sciences diverses qui concourent à l'explication des phénomènes de la vue.

Plusieurs sciences concourent à l'explication complète des phénomènes de la vue : la physique, qui nous apprend quelle est la nature et la marche des rayons de lumière, quels changements ils subissent en traversant des milieux plus ou moins denses, etc.; la géométrie, qui, en appliquant ses théories et ses calculs aux faits donnés par l'observation, apprécie avec une justesse rigoureuse les résultats de ces mêmes faits; l'anatomie, dont les recherches approfondies nous ont fait connaître, dans le plus grand détail, toutes les parties, et, pour ainsi dire, toutes les pièces dont se compose le merveilleux instrument à l'aide duquel la vision s'opère; la physiologie, qui a reconnu les propriétés non moins étonnantes dont

jouissent ces muscles, ces nerfs, ces diverses humeurs qui entrent dans la composition de l'œil, considéré dans l'animal vivant; et enfin la philosophie, qui s'attache uniquement à constater les faits intellectuels que manifeste le jeu de tant de ressorts, dont la combinaison est si merveilleuse et si compliquée. Commençons par exposer les principaux phénomènes dont nous devons la connaissance aux autres sciences, bien que les considérations qu'elles nous fournissent ne puissent guère être envisagées que comme accessoires à l'objet que nous avons spécialement en vue, c'est-à-dire relativement aux résultats que nous fournit la dernière.

§ 4. Erreurs communes et naturelles au sujet des perceptions de la vue.

On sait que tous les points de la surface d'un corps éclairé par une lumière quelconque réfléchissent des rayons, qui, en pénétrant dans chacun de nos yeux par l'ouverture de la prunelle, vont se peindre sur la rétine et y tracent ainsi des images parfaitement semblables à l'objet que nous voyons; excepté que ces images sont doubles, quoique l'objet soit simple, et qu'elles sont renversées, c'est-à-dire que les parties de l'objet qui sont à droite se trouvent à gauche dans l'image tracée au fond de l'œil, que celles qui sont en haut se peignent en bas, et réciproquement.

Il semblerait donc, d'abord, que ce serait cette image que nous devrions sentir ou apercevoir; mais il est bien certain que nous n'en avons jamais le plus léger sentiment. C'est par les observations des physiciens et des anatomistes, que nous sommes informés que la chose se passe ainsi. Mais l'enfant, dans les premiers temps de sa vie, ou l'aveugle à qui l'on a fait l'opération de la cataracte, voient les objets colorés, ou, si l'on veut, les sentent presque à la surface extérieure de l'œil, et jamais dans aucune partie intérieure de l'organe.

En second lieu, on est porté à croire que nous voyons, au premier moment, au moins toute la partie de l'objet, dont l'image est tracée d'une manière nette et distincte sur la rétine; mais on se tromperait encore. Il suffit, pour s'en convaincre, d'observer que l'homme qui sait le mieux faire usage de sa vue, lors même qu'il contemple un objet qui lui est très familier, ne peut jamais avoir à la fois la conscience bien distincte de deux points du même objet. Il ne les voit tous deux à la fois, même lorsque leur distance n'excède pas les limites du champ de sa vue, que d'une manière vague et incertaine; et pour les distinguer plus sûrement, ou les voir plus nettement, il faut que l'œil, ou plutôt l'attention, se porte successivement de l'un à l'autre. En sorte qu'on peut dire que nous n'avons jamais à la fois la perception bien distincte que d'un point, en

quelque manière, indivisible. D'où il suit qu'un enfant qui commence à voir, un aveugle qui vient de recouvrer la vue, ne reçoivent d'abord, même en présence des objets qui vont se peindre sur leur rétine, qu'une sensation vague et générale de lumière; et qu'il leur faut un assez long temps pour démêler au moins les points principaux des objets qu'ils voient, saisir les rapports de situation que ces points ont entre eux, et qu'enfin ils ont besoin d'un certain exercice pour apprendre à voir même les objets les plus simples.

§ 5. La distance, la grandeur, et le mouvement des corps, ne sont point des perceptions propres de la vue.

Une autre réflexion qui peut nous éclairer encore sur la nature des perceptions propres de la vue, c'est que ni la distance, ni la grandeur, ni le mouvement des corps ou de leurs parties, ne peuvent être comptés au nombre de ces perceptions *. Car

* C'est encore une observation qui n'a point échappé à la sagacité de Bossuet.

« La vue, dit-il, rapporte toujours et fort promptement, « d'un certain côté, et à un certain objet, les couleurs qu'elle « aperçoit: d'où il suit que nous devons encore sentir, en « quelque façon, la figure et le mouvement de certains « objets; par exemple, des corps colorés..... *Ce n'est pas « que l'étendue, la figure, et le mouvement, soient par eux-« mêmes visibles*, puisque l'air, qui a toutes ces choses,

il est facile de voir que l'appréciation de toutes ces circonstances appartient exclusivement au sens du toucher, ainsi que nous l'avons fait remarquer en traitant de ce sens. De plus, si nous considérons, en effet, qu'une tour de deux cents pieds de haut, et de quarante pieds de diamètre, peut, étant vue à deux ou trois lieues de distance, nous être entièrement cachée par un objet de deux pouces de hauteur et de quelques lignes de largeur; qu'en plaçant, par exemple, soit à quelques lignes, soit à quelques pieds de notre œil, une glace parfaitement pure, nous verrons toujours l'objet proposé avec les dimensions que nous lui supposons, soit qu'en effet nous voyions cet objet lui-même, ou son image représentée avec la dernière perfection sur la glace, quoique cette image n'ait réellement que quelques pouces ou même quelques lignes en longueur ou en largeur, il sera évident pour nous que la distance et les dimensions réelles de l'objet ne sont nullement des perceptions propres de la vue.

C'est donc véritablement l'étendue tangible qui est l'élément de la grandeur et des dimensions des corps, et, par conséquent, des perceptions que nous

« ne l'est pas : on les appelle aussi, *visibles par accident*, à « cause qu'elles ne le sont que par les couleurs..... Les choses « sensibles par accident s'appellent aussi *sensibles communs*, « parce qu'elles sont communes à plusieurs sens, etc. »
(*Connaissance de Dieu*, etc., chap. I, art. 3).

avons de leurs formes diverses. Quant au mouvement, outre que l'étendue réelle et tangible est aussi un des éléments nécessaires de la perception que nous en avons, il a été prouvé par les considérations précédentes relatives au toucher, que ce sens même ne nous donne la perception du mouvement des corps, que parce que nous avons nous-mêmes la faculté de mouvoir, c'est-à-dire d'éprouver des sensations tactiles rapportées successivement au *moi* par la conscience, tandis que l'intuition rapporte à un corps extérieur, soit le nôtre, soit quelque autre, les perceptions qui se joignent à ces sensations *. Il reste donc incontestablement prouvé : 1° que l'œil ne perçoit que les couleurs et la lumière; 2° que toute perception de grandeur, de distance et de mouvement, appartient exclusivement au toucher.

Cependant c'est un fait également incontestable, que lorsque nos organes ont acquis un certain degré de développement, et qu'ils ont été suffisamment exercés, ce qui arrive à une époque fort peu avancée de la vie, nous apprécions communément avec assez de justesse, à la simple vue, la grandeur, la distance, la forme et le mouvement des corps; comment donc un pareil phénomène peut-il avoir lieu?

§ 6. Comment il arrive que la distance, la grandeur, etc., peuvent être appréciées à la simple vue.

Nous ne pouvons trouver la solution de ce pro-

* Voyez ci-dessus, chap. III, § 7.

blême que dans la manière dont les perceptions de la vue s'associent, par l'effet de la mémoire et de l'intuition, aux perceptions du toucher et à certaines sensations ou à certains sentiments purement organiques dont nous sommes affectés dans l'acte de la vision, suivant les différentes circonstances d'éloignement et de situation des corps que nous regardons. En effet, puisque ni la distance, ni la grandeur, ni le mouvement des corps, ne sont des choses visibles par elles-mêmes, et puisque rien de ce qui ne peut être aperçu par soi-même ne peut servir de moyen pour faire apercevoir quelque chose, il faut bien que la connaissance que nous acquérons quelquefois à la simple vue, des distances, des grandeurs et des formes, nous soit suggérée par quelques autres faits, qui sont immédiatement aperçus dans l'acte de la vision. Essayons de reconnaître et de constater ces faits.

Premièrement donc, ayant, dès la plus tendre enfance, exercé simultanément, et à l'occasion des mêmes objets, nos organes du toucher et ceux de la vue, l'intuition nous a fait rapporter à l'étendue tangible propre à chaque corps que nous apprenions à connaître, les couleurs et les nuances diverses de lumière dont nos yeux étaient affectés en même temps; et c'est par cet exercice, si souvent répété, que les souvenirs d'étendue et de couleur se sont si invinciblement associés dans notre entendement,

qu'il nous est dès long-temps devenu entièrement impossible de séparer dans notre mémoire ou dans notre pensée ces deux genres de perceptions. Ainsi la mémoire a, pour ainsi dire, à notre disposition un nombre infini de *perceptions acquises*, qui nous représentent ou peuvent nous représenter, à chaque instant, les innombrables objets que nous offrent sans cesse la nature et l'art, et les parties les plus saillantes ou les plus remarquables de ces objets : plantes, animaux, édifices, meubles de toute espèce, qui nous sont connus ou familiers, avec les dimensions de toutes leurs parties, les proportions des uns à l'égard des autres, les effets les plus généraux de la lumière et des couleurs qu'ils présentent ordinairement à l'œil, soit quand ils sont éloignés de lui, soit lorsqu'ils en sont plus rapprochés. Tellement que ces associations de formes et de grandeurs, uniquement tangibles, avec les perceptions de ces mêmes formes et de ces couleurs lorsqu'elles frappent seulement la vue, sont, la plupart du temps, un moyen infaillible que nous avons de connaître les objets mêmes, et de prévoir, par le seul effet des sensations visuelles, quelles sensations tactiles ils produiront en nous, ou réciproquement.

Ces deux genres de sensations sont donc deux systèmes de signes, deux langages, en quelque manière, qui s'expliquent ou s'interprètent continuellement l'un l'autre, bien qu'il n'y ait entre eux aucune

analogie directe, aucune connexion immédiate et nécessaire; et, sous ce rapport, leur correspondance mutuelle, ou la propriété qu'ils ont de pouvoir se substituer réciproquement, les rend encore plus semblables à nos langues, fondées sur des conventions arbitraires (ou du moins qui semblent tout-à-fait arbitraires, quoiqu'elles ne le soient pas en effet et ne puissent pas l'être). Au lieu qu'entre les signes ou sensations du toucher qui suggèrent à notre entendement des perceptions visuelles, et les signes ou sensations de la vue qui lui suggèrent des perceptions purement tactiles, la connexion est, pour nous, réellement et complètement arbitraire. Mais elle est fondée de telle manière sur la nature de notre entendement, sur celle de notre organisation, et sur celle des êtres hors de nous, qu'elle ne manque jamais d'être aperçue, non seulement par les hommes de tous les pays et de tous les temps, mais même par les êtres animés de toute espèce qui ont une organisation semblable ou analogue à la nôtre. Tandis que dans nos langages, d'institution purement humaine, bien que la connexion entre le signe et la chose signifiée ne soit pas toujours impossible à entrevoir, elle n'a lieu que pour des temps plus ou moins limités, pour des pays plus ou moins circonscrits, et très souvent elle n'est comprise que par des réunions d'individus très peu nombreuses.

Les sensations de la vue, qui servent, la plupart

du temps, à introduire dans notre entendement les perceptions de figure, de grandeur et de distance des corps, sont donc uniquement des degrés, infiniment variés, d'éclat ou d'affaiblissement de la lumière et de ses diverses espèces (les couleurs), associées par une longue expérience à des sensations et à des perceptions du toucher.

§ 7. De quelques autres sensations qui s'associent à celles de la vue.

Mais il y a, outre ces sensations propres de la vue, d'autres sensations, en quelque sorte accessoires, qui ne sont pas l'effet immédiat de l'action de la lumière sur l'organe, mais l'effet des situations ou des dispositions diverses qu'affectent l'œil lui-même et ses parties dans certaines circonstances.

Ainsi, lorsqu'un objet est très près de notre œil, nous sommes obligés, pour le bien voir, de faire une sorte d'effort, dont l'effet est de diminuer l'intervalle qui sépare les prunelles des deux yeux; et cet effort senti, quoiqu'il ne soit pas expressément remarqué, est une des sensations accessoires qui, associées dès long-temps à la perception de moindre distance des objets, suffisent désormais pour que cette perception se réveille, pour ainsi dire, dans l'entendement, toutes les fois que la sensation a lieu.

Au contraire, lorsque nous voulons voir bien distinctement un objet éloigné, les muscles de l'œil font

un effort qui tend à éloigner le plus qu'il se peut les prunelles des deux yeux, ou à agrandir, autant qu'il est possible, l'intervalle qui les sépare, autre sensation accessoire, associée dès long-temps à la perception de distance plus considérable, et qui introduit, en effet, cette perception, toutes les fois qu'elle-même a lieu.

D'un autre côté, quand nous nous appliquons à considérer successivement les diverses parties d'un objet un peu étendu, par exemple d'un édifice, nos yeux se meuvent, soit de bas en haut, soit de droite à gauche, ou au contraire; nos paupières s'élèvent ou s'abaissent, et, en effet, les parties supérieures et inférieures, celles qui sont à droite et à gauche, se manifestent dès lors à nous, au moyen des perceptions destinées à nous les représenter. Ces mouvements des yeux et des paupières, qui sont nécessairement sentis, quoique nous ne les remarquions pas expressément, doivent donc encore être mis au nombre de ces sensations accessoires, ou purement organiques, de la vue, qui servent à introduire dans l'entendement les perceptions de parties supérieures, inférieures, droites, gauches, des objets que nous contemplons, bien que ces perceptions soient exclusivement propres au toucher. Parce qu'une habitude constante, et des actes réitérés un nombre infini de fois, pendant tout le cours de notre vie, ont associé ces sensations et ces perceptions de manière qu'elles

sont désormais inséparables, et que leur effet sur notre entendement est aussi sûr qu'inévitable.

§ 8. Comment nous voyons les objets simples et droits, quoiqu'il s'en trace, dans nos yeux, des images doubles et renversées.

Il nous reste encore à éclaircir deux questions qui semblent d'abord présenter une assez grande difficulté, et qui ont, en effet, causé quelque embarras aux philosophes et aux physiciens qui ont, les premiers, tenté de les résoudre. Si, comme on le démontre en physique et en optique, les objets se peignent sur les rétines de nos yeux dans une situation renversée, ou plutôt tout-à-fait inverse de celle qu'ils ont dans la nature, et si, de plus, il y a toujours, par conséquent, dans chaque œil, une image du même objet, comment se fait-il, 1° que nous voyions toujours les objets droits, et situés comme ils le sont réellement dans la nature, et 2° que nous les voyions ordinairement simples, ou au moins très rarement doubles?

Comme, en vertu de la perception, nous rapportons naturellement les impressions de la vue au moins à la surface extérieure de notre œil ou très près de cette surface, ainsi qu'on s'en est assuré en observant des aveugles-nés qui venaient d'être opérés de la cataracte, il s'ensuit nécessairement que la sensation occasionnée par l'ébranlement de la

rétine dans un point quelconque (sensation qui, comme tous les faits de cet ordre, n'a point de nom, et passe instantanément inaperçue), doit nous donner la perception d'un point coloré, très voisin de la surface de l'œil, et dans la direction du rayon que nous envoie le point lumineux de l'objet que nous voyons, et auquel l'intuition nous le fait rapporter plus tard. C'est-à-dire que, jugeant de la situation des différents points des objets, par la direction des rayons qu'ils envoient à notre œil, nous devons naturellement les voir droits, et non renversés; en un mot, nous devons les voir tels que nous les voyons, et non pas semblables aux images qui s'en forment sur la rétine de notre œil, puisque ce sont eux, en effet, que nous voyons, et non pas ces images *. Ainsi se confirme la loi générale que nous avons observée en traitant des phénomènes des autres sens, en vertu de laquelle nous sommes invinciblement déterminés à rapporter aux objets extérieurs, comme à leurs causes, les impressions d'où résultent nos sensations; rapport qui accompagne toujours la sensation elle-même, et constitue le fait de la perception de ces objets et de leurs divers attributs, tels qu'ils sont, au moins pour nous.

L'explication du phénomène par lequel des images

* Voyez *Reid's Inquiry*, etc., chap. VI, sect. 11; et *le Traité d'Optique*, par Lacaille, § 48.

149824

doubles, puisqu'il y en a une peinte sur chaque rétine, ne nous donnent pourtant la perception que d'un objet unique, au moins le plus ordinairement, peut servir encore à confirmer cette doctrine.

C'est un fait d'observation constante, que nos yeux se meuvent toujours tous deux à la fois, et toujours tous deux dans le même sens. On peut s'en convaincre très facilement, en fermant un œil, au moyen du doigt légèrement appuyé sur la paupière; car alors, si l'on dirige l'œil ouvert en haut, en bas, à droite et à gauche, on s'apercevra que l'œil fermé fait exactement, soit qu'on le veuille, ou non, tous les mêmes mouvements que l'œil ouvert. On a prétendu expliquer ce fait par l'expérience et par l'habitude; mais il paraît plus probable qu'il est en nous le produit d'une disposition purement organique, comme le mouvement des deux prunelles à la fois, et celui des muscles qui font prendre en même temps à chaque œil la conformation la plus appropriée aux différents degrés d'éloignement et de proximité des objets que nous regardons.

Or, on appelle *axe optique* la direction que suivrait une ligne menée du fond de l'œil perpendiculairement à la rétine, mais prolongée indéfiniment après son passage par le milieu de la prunelle; et pour exprimer, dans le langage de la science, le fait que je viens d'exposer, on dit que les *axes optiques* demeurent toujours parallèles dans le mou-

vement des yeux, ou, ce qui revient au même, on désigne ce fait par l'expression de *parallélisme des axes*.

On appelle aussi *points correspondants* ceux qui, sur chaque rétine, sont semblablement situés par rapport aux points où aboutissent les axes optiques; et *points non correspondants*, ceux qui, sur chaque rétine, sont situés d'une manière différente par rapport aux axes optiques.

De plus, c'est un fait d'expérience, que nous voyons simples les objets ou les parties des objets qui affectent des points correspondants des deux rétines, et qu'au contraire, nous voyons doubles les objets ou les points qui ne se correspondent pas sur chaque rétine.

Cependant, comme il arrive souvent qu'un grand nombre d'objets se peignent sur des parties non correspondantes de chaque rétine, il semble que nous devrions aussi très souvent voir les objets doubles. Mais il faut remarquer, qu'en vertu du parallélisme des axes, nos yeux se dirigent toujours, sans même que nous y pensions, vers l'objet qui attire notre attention : en sorte que nous n'avons presque jamais de perception qu'à l'occasion des images qui affectent des points correspondants; et que toutes celles qui occupent d'autres points sont uniquement causes d'*impressions*, c'est-à-dire appartiennent par leur mode d'action à cette classe de faits in-

tellectuels qui sont vaguement sentis, et qui ne sont jamais distinctement remarqués.

Le fait de la vision simple, quoique les images qui se tracent dans nos yeux, pour chaque objet, soient réellement doubles lorsqu'elles affectent des points qui ne se correspondent pas, ne semble donc dû à aucune autre cause qu'au parallélisme des axes, que la nature semble avoir spécialement destiné à produire ce phénomène. Aussi, lorsque l'organe de la vue est bien constitué, ce parallélisme a-t-il toujours exactement lieu ; et l'on regarde communément le *strabisme*, ou le défaut des yeux louches, comme produit par un vice particulier de conformation dans les organes, ou par quelque mauvaise habitude qui a fait perdre aux yeux la faculté de se diriger constamment dans le même sens.

CHAPITRE VIII.

Des perceptions acquises de la vue, et des représentations qu'elles fournissent à la mémoire.

§ 1. Les sensations considérées comme signes des perceptions qu'elles servent à introduire dans l'entendement.

L'organe de la vue, quoique doué, par la nature, de plusieurs facultés ou propriétés dont on chercherait vainement à expliquer les effets par l'habitude

et l'expérience, comme on a pu le reconnaître par ce qui a été dit, dans le chapitre précédent, du parallélisme des axes, de la propriété des points correspondants, etc.; l'organe de la vue, disons-nous, doit néanmoins à ces deux conditions, ou à ces deux circonstances (l'expérience et l'habitude), sa plus grande perfection et ses plus précieux avantages. Car, d'abord, c'est par l'habitude et l'expérience, c'est par l'association qui se fait nécessairement entre les sensations qui sont exclusivement propres à la vue, et celles qui affectent les autres sens, particulièrement celui du toucher, qu'elle apprend à apprécier avec précision la forme des objets, et à étendre ses perceptions (qui dès lors, en effet, lui deviennent, en quelque sorte, propres) bien au-delà des limites qui circonscrivent celles qui appartiennent exclusivement au toucher.

Ainsi donc la nature, c'est-à-dire, ici, la collection de tous les Êtres et de tous les objets qui nous environnent, parle à chacun de nous, dès les premiers moments de notre existence, cinq langues, ou cinq idiomes, s'il le faut ainsi dire, essentiellement différents. Et ce qui caractérise éminemment la sagesse, la puissance et la suprême intelligence de l'auteur d'un ordre de choses si merveilleux, c'est que les signes de ces idiomes si divers, loin de produire dans notre entendement une confusion irrémédiable, par la multitude et la fréquence de leurs impressions pres-

que toujours simultanées, s'expliquent et s'interprètent, en quelque manière, les uns les autres, s'unissent et se séparent tour à tour, pour nous révéler les propriétés et les qualités qui constituent les Êtres autres que nous, et les rapports nombreux et prodigieusement variés que leur existence peut avoir avec la nôtre, dont nous acquérons, par ce moyen, une connaissance plus distincte et plus étendue.

Et, pour ne parler ici que de ce qui a rapport au sens de la vue : si l'on réfléchit sur cette infinie variété d'aspects sous lesquels se présentent sans cesse à nos regards les objets qui nous sont le plus familiers, ceux qui servent à chaque instant à nos besoins ou à nos plaisirs ; ces apparences visibles, qui changent incessamment, et qui n'ont ni ne peuvent avoir de nom dans aucune langue, que sont-elles, sinon autant de signes de la grandeur, de la distance, de la forme et de la situation de ces divers objets? signes dont nous avons dès long-temps appris à connaître la valeur véritable, et que nous interprétons, la plupart du temps, avec la plus parfaite justesse, quoique nous ne les remarquions pas plus en eux-mêmes, que nous ne remarquons les lettres des mots que nous lisons, ou les articulations de ceux que nous entendons prononcer. Enfin, qui pourrait nier que les sensations de la vue, ou les apparences visibles qui affectent ce sens, constituent une véritable langue, en considérant qu'elle a ses

grammairiens, s'il le faut ainsi dire, ses orateurs, ses poètes et ses écrivains de tout genre ?

En effet, l'artiste dont le pinceau magique nous fait voir, sur une simple toile, un paysage d'une vaste étendue, où l'on distingue des objets dans un éloignement prodigieux, où l'œil est comme enchanté par l'éclat des fleurs et de la verdure, par la transparence des eaux, par mille accidents variés que produit le contraste des ombres et de la lumière ; celui qui nous retrace les scènes de la vie champêtre ou domestique, avec toutes les circonstances des passions et des affections qui les caractérisent; celui qui, s'élevant à de plus grandes conceptions, offre à nos regards quelqu'une de ces actions importantes dont les hommes ont gardé le souvenir, en représente les auteurs avec ces traits nobles ou touchants, terribles ou hideux, qui rappellent à notre mémoire des mortels dignes de l'amour ou de l'éternelle exécration de leurs semblables : que font-ils, qu'imiter les apparences visibles que la scène du monde étale sans cesse à nos yeux, mais qu'ils ont étudiées avec une sagacité et une assiduité peu communes ? Tandis que nous ne les remarquons presque jamais, du moins comme signes des Êtres et des affections ou des passions qu'elles suggèrent à notre entendement.

§ 2. Qu'à parler rigoureusement, nous ne voyons jamais entièrement les objets que nous percevons par le sens de la vue.

Mais ce qu'il faut conclure de tout ce qui a été dit, et qui est singulièrement remarquable, c'est que les perceptions que nous avons à l'occasion de l'action des objets sur l'organe de la vue, sont des faits purement intellectuels, et des faits de notre entendement tout à fait propres à ce sens, ainsi modifié par l'association des perceptions du toucher avec celles de la vue. En un mot, les perceptions acquises de la vue sont des faits intellectuels entièrement *sui generis*, qui ne ressemblent absolument qu'à eux-mêmes. Non seulement nous ne voyons point dans toute leur étendue et dans toutes leurs parties les objets même les plus simples et les plus familiers que nous regardons, et que nous reconnaissons à la simple vue (pas plus que nous ne les touchons entièrement, et dans toutes leurs parties, quand nous les reconnaissons à un simple attouchement); mais nous n'avons jamais, à proprement parler, la perception entièrement distincte que du *minimum visibile* de chaque objet, par la vue; comme nous n'avons que celle du *minimum tangibile*, par le toucher.

Ceci a l'air d'un paradoxe, et sera sans doute regardé comme tel par les lecteurs qui n'ont pas

encore eu occasion de méditer sur ce genre de questions : mais ce n'est pas dans un ouvrage comme celui-ci, qu'il conviendrait de présenter, sous cette forme, des opinions qui pourraient être énoncées de toute autre manière, en apparence moins choquante; et je déclare que je n'ai voulu présenter ici que le fait de notre nature intellectuelle, tel que je le conçois dans sa plus rigoureuse précision.

§ 3. Que nous percevons, par le sens du toucher, un grand nombre d'objets que nous ne touchons pas tout entiers.

Pour nous en convaincre, considérons d'abord quelle connaissance nous avons des objets par les seules perceptions du toucher. Lorsqu'un homme se trouve la nuit, sans lumière, dans un lieu qui lui est bien connu, avec tous les objets, meubles, etc., qu'il renferme; je suppose que ce soit, par exemple, la chambre qu'il habite ordinairement : dans ce cas, il est certain que le plus simple attouchement suffit pour rappeler à sa mémoire tel ou tel objet en particulier, un fauteuil, une table, un lit, et pour lui en fournir une représentation exacte et complète avec toutes les circonstances particulières qui en font des objets individuels qui lui sont parfaitement connus. Or, dans ce cas, s'il dit qu'il connaît que l'objet qu'il touche est la cheminée, ou la porte, ou le bureau qui est dans sa chambre, il est évident que les représentations, si distinctes, de ces

objets, qui s'offrent à sa mémoire, ne sont assurément pas l'effet de sa sensation et de la perception qui s'y joint, mais bien celui d'une somme très considérable de perceptions acquises, tant du toucher que de la vue.

Un aveugle-né, placé dans les mêmes circonstances, c'est-à-dire que nous supposons au milieu de l'appartement qu'il habite ordinairement et dont il connaît en détail tous les objets avec leurs situations respectives, sera, en plein jour, dans le même cas que l'homme dont je viens de parler, au milieu des plus épaisses ténèbres. Comme celui-ci, il n'a besoin que d'une simple sensation du toucher, pour avoir une perception qui rappelle en lui une somme considérable de perceptions acquises, mais qui, toutes, sont exclusivement des perceptions tactiles. En sorte que, bien qu'il connaisse immédiatement l'objet qu'il touche, comme nous le connaissons nous-mêmes en pareil cas; ce qui se passe en lui est un phénomène intellectuel, tout différent de celui que nous éprouvons, et dont il nous serait difficile, ou plutôt absolument impossible, de nous faire une idée exacte.

A la vérité, nous pouvons, comme lui, vérifier par l'expérience d'une suite de perceptions tactiles, si la représentation qui s'est offerte immédiatement à notre esprit est conforme à la nature et à l'espèce de l'objet que nous touchons; mais nous aurons, nous qui jouissons de la vue, à chaque perception

tactile, une représentation des perceptions visuelles qui s'y joignent ordinairement pour nous, au lieu que l'aveugle-né n'aura que des perceptions tactiles. Seulement, il est probable qu'elles sont, chez lui, plus rapides, plus distinctes, plus fortement associées et en plus grand nombre que chez nous.

Ainsi donc, lorsque portant, au milieu des ténèbres, ma main sur un objet qu'elle ne peut ni saisir, ni contenir tout entier, je connais néanmoins avec certitude cet objet, ce n'est assurément pas par la perception immédiate qui accompagne ma sensation du toucher, puisque je ne touche pas, à beaucoup près, cet objet tout entier; mais c'est par une représentation qui s'en fait instantanément dans mon esprit, ou dans ma pensée, à l'occasion de cette sensation et de cette perception immédiates et simultanées.

§ 4. Le même phénomène a lieu à l'occasion des perceptions de la vue.

Or, il en est entièrement de même des perceptions de la vue: lorsque, au premier coup d'œil que nous portons sur un objet quelconque, nous reconnaissons que cet objet est un homme, une statue, un palais, ce n'est pas que nous voyions, à beaucoup près, cet objet tout entier, dans toutes ses parties et dans tous ses détails; mais c'est qu'à l'occasion de la sensation, ou plutôt de la somme de sensations et de perceptions

simultanées que cet objet produit en nous, il s'y fait, dans le même instant, une représentation de l'objet tout entier, que nous croyons réellement voir, comme nous croyons le toucher dans le cas dont j'ai parlé tout à l'heure.

Car, bien que l'objet tout entier soit réellement peint sur les deux rétines de nos yeux, comme ce n'est point cette peinture que nous voyons, comme la sensation est toujours, par sa nature, un acte, pour ainsi dire, subit, instantané, et par conséquent sans aucune étendue, l'étendue que nous croyons voir est un phénomène purement intellectuel, qui a lieu à l'occasion des sensations et des perceptions proprement dites, et à la production duquel concourent incessamment, outre la sensation, la perception et les impressions de la vue, la mémoire et l'intuition.

Il est facile, au reste, de s'assurer de la vérité de cette observation, en réfléchissant que nous ne voyons réellement jamais, dans le même instant, la tête et les pieds d'un homme ou d'une statue. Car il nous faut toujours un examen très attentif et très souvent répété, pour voir bien exactement et dans tous ses détails quelque objet que ce soit, de la nature ou de l'art*. Autrement, le peintre et le dessinateur n'auraient besoin, pour être en état de faire le portrait

* Bossuet a entrevu quelque chose de ce phénomène. Il appelle *imagination*, ou *acte d'imaginer*, le fait de l'enten-

d'une personne, que de la regarder un seul instant; nous n'aurions besoin nous-mêmes que d'un simple coup d'œil, pour lire une phrase, une page, ou même une dixaine de pages d'écriture placées à côté les unes des autres. Seulement, il est bon de remarquer que ces peintures qui existent en effet, de l'objet tout entier, sur chaque rétine, nous donnent, à chaque instant, la possibilité d'avoir la sensation et la perception distinctes de chacun des points indivisibles dont se compose la surface de l'objet que nous regardons. Et si le besoin et l'habitude ont donné à l'aveugle-né la facilité et la rapidité des perceptions tactiles, la nature nous donne, à nous qui voyons, une facilité et une rapidité incomparablement plus grandes, pour disposer des perceptions de la vue, presque toujours signes de celles du toucher qui leur correspondent. En un mot, au moyen de ces images peintes sur la rétine, chacun des points infinis dont

dement que nous essayons ici de décrire et de caractériser d'une manière plus précise: « Cet acte d'imaginer, dit-il, « accompagne toujours l'action des sens extérieurs. *Toutes « les fois que je vois, j'imagine en même temps ;* et il est « assez malaisé de distinguer ces deux actes, dans le temps « que la vue agit. Mais ce qui nous en marque la distinction, « c'est que, même en cessant de voir, je puis continuer à « imaginer; et cela, c'est voir encore, en quelque façon, la « chose même telle que je la voyais, lorsqu'elle était présente « à mes yeux. » (*Connaissance de Dieu*, chap. I, art. 5.)

se compose la surface de l'objet que nous regardons agit sur notre organe par des *impressions* directes et immédiates, qui peuvent, à l'instant même, devenir des *sensations* distinctes, et introduire les *perceptions* qui leur correspondent.

§ 5. On peut donner à ces résultats des perceptions acquises de la vue le nom de *représentations*.

Il résulte de ce qui vient d'être dit, que les sensations et les perceptions propres de la vue et du toucher, s'étant associées par l'effet d'un exercice journalier et du progrès de la vie, composent, pour chacun de nous, un fonds, plus ou moins varié ou étendu, mais toujours fort considérable, de *représentations*, à la production desquelles la mémoire et l'intuition concourent sans cesse. Par conséquent, ces représentations sont un ordre de phénomènes de l'entendement, *sui generis*, appartenant exclusivement au moi, puisqu'elles se manifestent en lui, à mesure du besoin, et suivant que les circonstances sollicitent plus particulièrement l'action de quelqu'une de ses facultés primitives, avec laquelle les autres concourent aussi toujours, chacune en ce qui la concerne, pour compléter le phénomène.

Ceci explique comment il arrive que les objets qui nous sont très familiers, comme un arbre, un homme, une maison, nous paraissent toujours avec les dimensions qui leur sont propres, et que nous

leur connaissons, quoique nous les voyions à des distances fort différentes les unes à l'égard des autres; au lieu que si nous devions apprécier ces mêmes dimensions, uniquement suivant les lois de l'optique, le même homme, vu à cent pieds de distance, devrait nous sembler dix fois plus petit que quand nous le voyons à dix pieds. Cependant, si un objet, même très connu, un globe de dix pieds de diamètre par exemple, s'offre à notre vue dans une situation autre que celle où nous sommes accoutumés à le voir: s'il est élevé dans les airs, au lieu d'être placé sur le même plan horizontal que nous, alors nous ne le verrons guère que tel qu'il doit nous paraître conformément aux lois de l'optique. C'est-à-dire que ses dimensions diminueront à mesure que l'angle sous lequel nous le voyons deviendra plus petit, et que l'image qui s'en trace au fond de notre œil devient en effet plus petite.

§ 6. Loi générale des perceptions de la vue.

Voici, ce me semble, comment on pourrait énoncer la loi générale suivant laquelle les phénomènes de cet ordre se manifestent à l'entendement:

1° L'image qui se trace des objets au fond de notre œil (image dont nous n'avons jamais, ni le sentiment, ni la conscience), est l'élément principal ou la condition essentielle et nécessaire de la perception de ces objets.

2° Mais cette perception est presque toujours modifiée par un nombre plus ou moins considérable de circonstances accessoires, telles que des impressions, des souvenirs, des intuitions de rapport : en sorte que l'espèce et les dimensions propres de l'image tracée au fond de l'œil n'ont qu'une influence relative, et presque jamais absolue, sur la perception elle-même; excepté dans certains cas, où l'image se trouve tout à fait isolée, et comme dépouillée de toutes les circonstances accessoires dont on vient de parler.

§ 7. Application de ce qui précède aux diverses apparences de la lune, vue à l'horizon ou au méridien, et à différentes illusions de la vue.

Ainsi, la lune trace, dans mon œil, des images d'elle-même, qui sont sensiblement égales, soit que je la regarde quand elle est à l'horizon, ou quand elle est au méridien; et l'on peut en dire autant du soleil. Mais la perception que j'ai de ces objets me les présente comme plus grands dans le premier cas que dans le second; parce que cette perception est modifiée par l'intuition du rapport de ces objets avec d'autres objets connus, comme arbres, maisons, etc., ou même seulement par l'intuition d'un rapport de distance à peu près appréciable. Tandis que, lorsque ces astres sont au méridien, aucune de ces intuitions de rapport ne peut avoir lieu.

L'illusion produite par les *fantasmagories* nous offre un exemple des cas rares, où les dimensions de

l'image tracée au fond de l'œil déterminent seules la perception des dimensions de l'objet ; car nous le voyons grandir et s'avancer vers nous, uniquement par l'effet de l'agrandissement réel de cette image. C'est que l'obscurité où nous sommes alors, et la précaution qu'on a prise d'empêcher que le mouvement de la machine où sont placés la lumière et l'objet lui-même, ne se décèle par aucun bruit, tandis qu'elle s'approche insensiblement de nous, dérobent à notre observation toutes les circonstances qui accompagnent cet accroissement de l'image. Elle contribue donc entièrement seule à produire la suite de perceptions que nous éprouvons.

Les images tracées au fond de l'œil sont aussi les seules causes des illusions vraiment prodigieuses que nous fait la vue d'un *Panorama*, et surtout celle d'un *Diorama*. Mais ici l'art a su se prévaloir de toutes les ressources de la perspective et de la magie des couleurs, pour réveiller simultanément dans notre entendement un nombre infini de ces impressions et de ces intuitions de rapport qui font ordinairement partie des perceptions acquises de la vue. Seulement on a grand soin de supprimer toutes les causes d'autres impressions, ou intuitions, qui, en se mêlant à celles que le spectateur doit recevoir du tableau qui lui est présenté, pourraient en contrarier ou en détruire l'effet. En sorte que l'illusion devient aussi complète qu'elle puisse l'être, et que de simples peintures

produisent absolument les mêmes perceptions que produiraient les objets mêmes qu'elles représentent. Enfin, les instruments d'optique les plus ordinaires, comme les télescopes et les microscopes, confirment encore, par l'effet qu'ils sont destinés à produire, la loi que nous avons reconnue. Toujours ils agrandissent l'image qu'ils transmettent au fond de l'œil : mais tantôt ils nous donnent la perception d'un objet plus grand que celui que la nature nous présente, et c'est le cas du microscope; tantôt ils ne font que nous le montrer comme plus rapproché de nous, et c'est l'effet que produit le télescope. Car en regardant avec cet instrument quelque objet connu, comme un homme, un arbre, etc., nous ne le voyons pas avec des dimensions sensiblement plus grandes qu'à l'œil nu.

Ce dernier fait, comparé avec celui qui a été constaté plus haut, semble être une nouvelle preuve de ce que nous avons dit précédemment (§ 5) des perceptions acquises de la vue, qu'elles sont une espèce particulière de faits propres de l'entendement, qui concourent, comme nous l'avons expliqué, à déterminer les perceptions que nous avons en présence des objets.

§ 8. Nouvelle preuve de l'existence des perceptions acquises, et des représentations qui en sont le résultat.

Il est si évident que ces faits sont exclusivement

propres à l'entendement, qu'ils se manifestent souvent à volonté, et indépendamment de la présence des objets, comme nous l'éprouvons lorsque nous nous appliquons à nous représenter par la mémoire, la physionomie, les gestes, les attitudes des personnes, ou la forme, la grandeur et la couleur des objets; c'est-à-dire, lorsque nous arrêtons notre attention sur les représentations que nous en fournissent nos souvenirs. Mais l'action continuelle des objets extérieurs sur tous nos sens nous rend toujours cet exercice plus ou moins pénible, par les distractions multipliées qu'elle nous cause.

Au contraire, lorsque cette action vient à cesser seulement en partie, comme il arrive quand le besoin du sommeil commence à se faire sentir, alors des représentations plus vives et plus distinctes, dont la nature se rapproche plus sensiblement de celle des perceptions mêmes, et qui se succèdent quelquefois avec assez de rapidité, s'offrent spontanément à l'entendement, ainsi que plusieurs personnes peuvent l'avoir observé en elles-mêmes.

Locke fait mention de certaines visions qui apparaissent à quelques individus lorsque, tranquilles et assis dans les ténèbres, ils veillent pourtant, les yeux ouverts ou fermés : « Il leur apparaît, dit-il, « quantité de visages fort extraordinaires, qui se « succèdent les uns aux autres; en sorte que l'un n'a « pas plus tôt paru, qu'il se retire, et qu'un autre

« occupe sa place, sans qu'il y ait moyen de les re-
« tenir un seul moment *. » Un fait, à peu près du même genre, et que bien des gens ont pu observer, au moment même où ils commencent à s'endormir, c'est l'apparition subite et instantanée de certains objets, comme une voiture emportée par un cheval, un animal ou un homme qui s'élance avec impétuosité, et, en général, des objets emportés par un mouvement rapide et violent. Ces sortes d'images, qui s'offrent communément avec une grande netteté, mais qui s'évanouissent à l'instant parce que le réveil suit presque toujours leur apparition, et enfin les rêves, qui semblent n'être qu'un phénomène du même genre, mais plus varié, plus étendu, et qui tient à un état organique de même nature, quoique plus complet ; tous ces faits, dis-je, peuvent nous fournir des inductions propres à éclairer de plus de lumière la théorie générale de la perception.

Rappelons-nous, en effet, ce qui a été dit précédemment des diverses espèces de sensations de l'ouïe, de la vue, etc., et de la manière dont les perceptions qui s'y joignent, associées ou rassemblées par la mémoire, sont rapportées par l'intuition à un même objet, qu'elles nous font ainsi connaître : voilà les faits de l'entendement, que nous désignons par le

* Voyez le *Traité de la conduite de l'Entendement*, § 45, tome 7 des *Œuvres Philosophiques de Locke*.

nom de *perceptions acquises*. Enfin, reconnaissons dans le résultat de tous les faits de ce même genre, et dans le pouvoir que nous avons de reproduire, par leur moyen, des images entières des objets dans notre esprit, l'existence d'une faculté composée des facultés primitives que nous avions déja observées.

§ 9. Noms donnés à la faculté des *représentations*, par les plus anciens observateurs ; en quoi elle diffère de l'*imagination*.

Aussi avait-elle reçu des anciens philosophes les noms de *fantaisie*, d'*imaginative* ou *imagination*, noms qui lui ont été conservés par plusieurs des philosophes modernes. Seulement il est à remarquer qu'ils ont presque toujours confondu, sous le dernier nom, deux sortes de faits d'une nature assez différente pour qu'on doive les marquer par des noms distincts si l'on veut arriver à une connaissance plus précise de l'entendement humain et de ce qui constitue proprement sa nature.

On a donc exprimé par le mot *imagination*, d'une part, les souvenirs distincts que nous avons des objets individuels, de leurs formes, de leurs parties, de leurs qualités diverses, que nous nous représentons quelquefois avec autant de fidélité et de vivacité que s'ils étaient présents, quoiqu'ils ne

puissent faire actuellement aucune impression sur aucun de nos sens.

Or, il est évident que ces images s'offrent ainsi à notre entendement, en vertu d'une puissance ou d'une force particulière dont il est doué; et cette puissance est tellement distincte de celle d'où résultent les perceptions, qui n'ont et ne peuvent avoir lieu qu'en présence et à l'occasion des objets extérieurs eux-mêmes, que je crois devoir lui donner le nom de *faculté des représentations*, ou appeler simplement *représentations* tous les faits de cette classe, puisqu'ils sont véritablement comme des imitations, des copies, ou, si l'on veut, *une nouvelle* ou *seconde présence* des objets.

D'un autre côté, nous sommes souvent portés, même sans en avoir la volonté expresse, et pour nous soustraire momentanément à quelque souffrance, soit physique, soit morale, à créer, en quelque sorte, des objets qui n'ont de réalité que dans notre entendement; parce que nous les composons de parties, qui existent, à la vérité, dans la nature des choses, mais qui n'y existent pas ainsi assorties ou réunies, et que, dès lors, elles forment un tout qui n'a réellement point de modèle au dehors.

Voilà l'*imagination*, au sens propre et ordinaire de ce mot; et, par cette raison, je crois qu'il convient de ne l'employer qu'à exprimer cette espèce de faits qu'il a presque toujours désignés. Mais il me semble

aussi qu'il y a quelque inconvénient à confondre, sous cette même dénomination, d'autres faits tout différents, comme on l'a trop souvent fait pour ceux que j'ai appelés *perceptions acquises* et *représentations*.

Toutefois, cette confusion était inévitable tant que l'on n'était pas parvenu à analyser plus exactement les phénomènes de la vue, et à distinguer les représentations tactiles qui s'associent aux perceptions visuelles, ou réciproquement les représentations de la vue qui s'associent aux perceptions du toucher. Il était impossible encore que cette confusion n'eût pas lieu toutes les fois que des sensations de la vue ou du toucher suggéraient des perceptions qui n'étaient pas celles que devaient produire les objets eux-mêmes. Voilà pourquoi ces trois sortes de faits, perceptions acquises, représentations et imaginations, ont été si long-temps rapportées à une seule et même faculté, appelée fantaisie, imaginative ou imagination.

Cependant, comme il était plus facile de ne pas confondre les représentations ou souvenirs des objets, avec les imaginations proprement dites, on a eu plus tôt et plus souvent égard à cette distinction. C'est ce qui a engagé les auteurs à mettre quelque différence entre imaginative et imagination, comme l'a fait Bossuet dans le 1er chapitre (art. 4) de l'ouvrage cité précédemment; ou à considérer deux

sortes d'imagination ,l'une simplement *passive* (que j'appelle faculté des représentations), et l'autre *active* (ou imagination proprement dite), ainsi que l'ont fait plusieurs écrivains plus récents. Mais je ne m'arrêterai pas davantage, en ce moment, sur les phénomènes de l'imagination; j'aurai occasion d'y revenir ailleurs, et d'entrer dans plus de détails à ce sujet.

§ 10. Conséquences remarquables de la distinction établie entre la *sensation* et la *perception*.

Bornons-nous, quant à présent, à remarquer que la distinction fondamentale que nous avons établie, dès le commencement, entre la sensation et la perception, a reçu une confirmation plus expresse de chacune des analyses précédentes, et sert, à son tour, à nous faire mieux comprendre le phénomène de la connaissance. Car nous avons vu comment, par les sensations du toucher et par les perceptions qui s'y joignent, nous nous emparons, en quelque sorte, du monde extérieur ; que c'est par elles que nous connaissons la solidité, l'étendue, les dimensions, la situation, le mouvement, la figure ou la forme des corps; que ce genre de perceptions est celui qui a le plus de précision et de netteté, tandis que celles qui nous sont suggérées par les autres sensations (saveurs, odeurs, sons, couleurs), sont plus vagues, plus indéterminées. Remarquons enfin que les

perceptions occasionnées par l'action des corps extérieurs sur nos sens nous révèlent, dans ces corps, des *qualités* qui sont tout autre chose que nos sensations, qui ne leur ressemblent en rien, et que l'intuition nous fait rapporter à ces mêmes corps par suite de leur mouvement ou du nôtre. Car, lorsqu'ils s'éloignent de nous, ils n'emportent pas nos sensations, qui sont en nous et exclusivement à nous; mais ils emportent les *causes* de ces sensations, qui sont en eux et exclusivement à eux, qui constituent ainsi leur nature propre et la notion que sont forcés de s'en faire des Êtres organisés comme nous le sommes.

§ 11. Point de vue sous lequel il peut être utile de considérer les corps, ou, en général, les objets extérieurs.

Les corps sont donc réellement, pour un entendement tel que celui de l'homme, des systêmes de causes propres à agir, par différentes qualités ou propriétés qui sont en eux, sur les diverses facultés dont il est doué. Leur action éveille et met en jeu ces facultés; et tous les faits particuliers dont elles se composent deviennent, en quelque manière, par le fait de la perception, les signes d'autant de qualités, propriétés, rapports et affections de ces mêmes corps. Aussi les perceptions acquises, et les représentations qui peuvent s'en renouveler à chaque instant dans notre entendement, composent-elles

presque tout le fonds de connaissances que possède chaque individu, à quelque époque que ce soit de sa vie. Elles sont, en même temps, le moyen le plus puissant qu'il ait pour en acquérir de nouvelles.

En effet, à mesure que nous avançons dans la vie, et surtout à partir de l'époque du premier développement de nos organes et de nos facultés jusqu'à l'âge de sept à huit ans, notre entendement s'enrichit d'un fonds de perceptions acquises et de représentations, en général, fort considérable. Les objets les plus familiers et les plus usuels, leurs parties, qualités, propriétés, etc., sont connus ou reconnus par nous, à mesure que l'utilité ou le besoin de pareilles connaissances se fait sentir. Mais ce fonds varie prodigieusement avec le temps, dans tous les individus, à raison des dispositions premières de l'organisation, et des circonstances de la vie qui concourent à les développer avec plus ou moins de succès. Il est évident, par exemple, que les diverses professions auxquelles les hommes s'appliquent leur rendent familières une grande quantité de perceptions acquises de différents genres, et, par là, les mettent à même d'apprécier ou de connaître, avec une grande précision, de nombreux objets dont la connaissance est fort difficile à acquérir pour les individus étrangers à ces professions. Ainsi, un horloger, un mécanicien, un ouvrier en bâtiments, démêlent dans une machine, dans un édifice, beaucoup de parties

ou de rapports que saisit avec peine un laboureur ou un homme de cabinet. Ainsi, un musicien saisit dans les sons, dans les inflexions de la voix, beaucoup de nuances qui échappent à celui qui n'a point étudié et pratiqué l'art de la musique. Un homme de lettres, un poète, non seulement comprennent mieux les discours d'un orateur, ou les vers que récite un acteur; mais ils entendent plus sûrement et plus facilement le détail des mots ou des expressions, que ne peut le faire le commun des auditeurs.

§ 12. Origine et principe de ce qu'on appelle communément idées *générales* et idées *abstraites*.

D'un autre côté, au moyen de la faculté naturelle d'intuition, dont nous avons déja parlé bien des fois, tous les objets de même espèce sont facilement reconnus pour tels, c'est-à-dire pour semblables, par tout ce qu'ils ont de commun. Les différences, plus ou moins notables, qui distinguent individuellement chacun de ceux que l'on a occasion de soumettre à des perceptions directes, sont sans doute aussi reconnues dans ces cas-là, mais sans altérer d'une manière bien sensible le fonds de représentations qui compose pour nous la connaissance de l'espèce, et qui en est comme l'*idée intuitive générale.*

Voilà pourquoi, quand il nous deviendra utile ou nécessaire de disposer, s'il le faut ainsi dire, de cette

idée ou forme générale, et d'en faire un sujet particulier de contemplation et comme un objet individuel, nous l'indiquerons par un signe, ou par un mot, toujours le même, pour les Êtres de même espèce. Ce sera comme une glace qui en réfléchira et en rassemblera tous les traits principaux; en sorte que l'idée exprimée par ce signe sera une véritable idée réfléchie, ou une notion, dans laquelle sera renfermé ce qui est commun à tous les Êtres de même espèce.

§ 13. Cause de la facilité qu'ont les enfants à comprendre les mots qui expriment ces sortes d'idées.

C'est, bien certainement, en vertu de cette condition de notre intelligence, que nous apprenons tous, de très bonne heure, à comprendre le sens des mots de notre langue maternelle, et que les enfants qui commencent à parler appliquent souvent ces mots avec une justesse qui surprend toujours ceux qui en sont témoins. C'est aussi à l'aide de cette faculté naturelle d'intuition, qu'ils saisissent quelquefois la signification analogique de ces mêmes mots, ou leur donnent, d'eux-mêmes, un sens figuré et métaphorique tout à fait nouveau, et néanmoins parfaitement juste; ce qui ne manque guère de causer à ceux qui les entendent, une surprise aussi vive qu'agréable.

Tous les enfants, sans exception, dès qu'ils com-

mencent à pouvoir exprimer quelques idées, disent *moi* en parlant d'eux-mêmes, et *toi* lorsqu'ils adressent la parole à un autre individu. C'est une véritable création de leur intelligence ; car, assurément, personne ne leur a appris ni n'a pu leur enseigner cet emploi du pronom ou nom personnel dans le discours.

Or, ces faits, et beaucoup d'autres du même genre, que peuvent remarquer, tous les jours, ceux qui prennent la peine d'observer ce développement si curieux et si intéressant du premier âge, s'expliquent, ce me semble, d'une manière assez satisfaisante par la considération des perceptions acquises et des résultats de l'intuition. Car ces perceptions, non seulement produisent dans la mémoire, comme nous l'avons dit, des représentations des objets individuels; mais aussi elles rendent l'entendement capable de se représenter, au besoin et suivant les circonstances, des parties distinctes de ces objets, leurs qualités ou propriétés, leurs rapports de situation, d'action ou d'influence réciproque, et de s'en former également comme des *idées intuitives générales*, qui sont encore cause que les hommes donnent à ces rapports de situation, etc., des noms toujours les mêmes dans les différentes espèces d'Êtres. En sorte que ces noms deviennent encore pour eux des signes de notions où ces idées intuitives sont, en quelque manière, *réfléchies*. Tel est le fondement

de l'emploi d'un nombre très considérable d'expressions par lesquelles on désigne, dans l'histoire naturelle par exemple, des parties ou des organes d'Êtres qui diffèrent prodigieusement les uns des autres, quadrupèdes, oiseaux, poissons, et même des plantes et des minéraux. Tel est le fondement de tout ce qu'on appelle figures et métaphores dans le langage, lesquelles seraient entièrement inintelligibles pour les auditeurs ou pour les lecteurs, si l'entendement de tous les hommes n'était pas effectivement doué des facultés dont nous venons d'exposer la nature et les effets.

§ 14. Effet de ce que nous appelons ici *idées intuitives générales*.

Mais ces réflexions nous ont amenés à des considérations qui n'appartiennent pas spécialement au sujet qui nous occupe en ce moment, et sur lesquelles nous serons obligés de revenir dans la section suivante, où nous traiterons de l'abstraction et du langage. Bornons-nous donc à observer ici, qu'indépendamment de tout langage d'institution, ces idées intuitives générales, ou la connaissance générale (mais toujours purement intuitive, toujours dépendante de la présence des objets et des circonstances,) que nous acquérons d'un nombre plus ou moins grand de ces rapports de situation, d'action ou d'influence réciproque des parties et des qualités des différents

Êtres ou objets qui s'offrent le plus communément à nous, aide singulièrement l'entendement de l'homme, même celui des animaux, à connaître tous ces objets. Elle y sert du moins autant qu'il est nécessaire, pour leur faire prévoir, presque immédiatement, ou le bien qu'ils peuvent en attendre, ou le mal qu'ils peuvent en craindre; et devient ainsi l'un des moyens les plus efficaces que la nature leur ait donnés pour veiller à leur conservation.

§ 15. La connaissance que nous avons des corps ou des objets est le résultat d'une véritable *synthèse*.

Une dernière observation, qu'il ne faut pas négliger, parce qu'elle est très importante, et qu'elle s'étend à tous les faits que nous avons observés jusqu'ici, c'est que la connaissance que l'homme acquiert des objets nombreux et divers qui s'offrent sans cesse à lui, est véritablement le résultat d'une espèce de *synthèse* que les facultés diverses, dont l'action concourt avec les impressions et avec les perceptions que ses sens lui suggèrent, lui ont de très bonne heure appris à faire. En un mot, nous ne parvenons à distinguer, les uns des autres, des corps ou des objets composés de parties, de qualités, ou de propriétés diverses, que parce que nous avons appris de bonne heure à les composer.

Il a fallu que, dans les premiers temps de notre vie, notre œil apprît à porter, pour ainsi dire, à

différentes distances, les points colorés qui, d'abord, semblaient presque le toucher; qu'il apprît à les étendre sur des surfaces, et à coordonner les impressions qui lui sont propres avec celles du toucher et des autres sens. Ceux-ci, à leur tour, ont appris à rapporter les impressions qui les affectaient aux objets qui les leur faisaient éprouver.

Par là, ces impressions, ou plutôt les sensations qu'elles déterminent, sont devenues les signes de ces objets, ou au moins de leurs qualités; et, réciproquement, les objets eux-mêmes sont devenus les signes des affections ou des sentiments, tantôt agréables, tantôt pénibles, qui accompagnaient ces sensations mêmes, pour nous déterminer à les rechercher, ou à les fuir. Il semble que ce fût là l'unique but que s'était proposé la nature, ou le principal résultat des lois par lesquelles elle pourvoit à la conservation des différentes espèces d'animaux. Car ce premier apprentissage semble s'oublier d'autant plus promptement, que la connaissance qui en est le fruit s'acquiert plus rapidement; et il n'en reste absolument aucune trace, dans la mémoire même de l'enfant chez lequel cette acquisition a été le plus lente.

Ainsi, nous ne distinguons réellement un corps, ou un objet quelconque, qu'à l'époque où, ayant appris à rendre concordantes les perceptions que nous fournit chacun des organes de nos sens,

l'entendement les réunit, en quelque manière, hors de lui, et parvient à acquérir l'habitude de cette espèce de synthèse, à tel point, que, tout le premier travail, à l'aide duquel cette habitude s'est formée, s'effaçant entièrement aussitôt qu'elle existe, il est impossible que nous ne soyons pas portés à la prendre pour une faculté originale et primitive, et que nous ne croyions pas qu'il suffit d'avoir les organes qui nous ont été donnés, pour en faire, au premier instant, l'usage que chacun de nous en fait dans tout le cours de sa vie.

§ 16. Comment cette synthèse a lieu, quoique nos sens ne semblent destinés qu'à analyser ou à décomposer les objets.

Cependant les organes de nos sens semblent être des instruments essentiellement analytiques; il semble qu'ils ne fassent jamais, en vertu de leur nature propre, et qu'ils ne puissent jamais faire que des analyses. Comment donc arrive-t-il que le premier degré de connaissance que nous acquérons par eux, et qui consiste à distinguer des objets hors de nous, ou dont l'existence permanente est indépendante des actes de l'entendement qui nous la manifestent, soit, comme je viens de le dire, le résultat d'une sorte de synthèse?

C'est, premièrement, parce que ces objets eux-mêmes sont réellement composés; c'est que chacun d'eux est véritablement un assemblage de parties,

de qualités et de propriétés diverses ; et que, par conséquent, cette synthèse est, en quelque manière, le fait des objets eux-mêmes, autant que celui de nos sens ou de nos sensations. En second lieu, c'est que nos sensations ne sont pas, à beaucoup près, comme on l'a vu, nos seuls moyens de connaître, car elles sont simplement causes d'affections, ou de perceptions. Dans le premier cas, l'Être sentant est bien ou mal, et il tend nécessairement à prolonger le plaisir qu'il éprouve, ou à se soustraire à la douleur. Dans le second cas (celui de la perception), il est clair qu'étant, par la nature même de notre entendement, rapportée hors du moi, elle est fugitive, instable et sujette à s'évanouir sans cesse, tant que nous ne lui avons pas donné un soutien au dehors, c'est-à-dire tant que nous ne distinguons pas l'objet extérieur auquel nous devons la rapporter. Or c'est ce qui ne peut arriver, ce me semble, que quand nous avons appris, par l'expérience, à rendre concordantes les perceptions du toucher et celles de la vue. Mais aussi, dès ce moment, nos perceptions nous manifestent constamment des parties, des qualités ou des propriétés des objets ; ou, pour mieux dire, elles ne sont plus, pour nous, que ces parties et ces qualités elles-mêmes. C'est alors, en effet, que nos sens, quoiqu'ils ne fassent que ce qu'ils ont toujours fait, et que ce qu'il ne leur est pas possible de ne pas faire, commencent, en quelque sorte, à

analyser. Il est trop facile, au reste, de voir que la chose ne saurait être autrement; car, pour que l'analyse, ou la décomposition, puisse avoir lieu, il faut bien qu'il existe quelque Être ou quelque objet composé qui soit le sujet de ses opérations; et ces Êtres ou ces objets ne me semblent pouvoir exister, pour nous, qu'à l'époque et de la manière que je viens de dire.

A cette époque néanmoins tout paraît assez égal entre l'homme et les animaux dont l'organisation a le plus d'analogie avec la sienne. Ils distinguent, comme lui, des Êtres et des objets extérieurs; comme lui, ils ont des sens qui ne peuvent qu'analyser ou décomposer ces objets, c'est-à-dire y démêler des parties, être affectés les uns par une qualité, ou plutôt par un certain ordre de qualités, et les autres par un autre. Jusque là, même, l'avantage semblerait être du côté des animaux, qui, apportant presque tous, en naissant, un instinct plus sûr, plus développé, que ne l'est celui de l'homme dans les mêmes circonstances, sont bien plus tôt que lui en état de se procurer leur subsistance, de pourvoir à leur défense et à leur conservation.

CHAPITRE IX.

Des sentiments.

§ 1. Ce qu'il faut entendre plus spécialement par le mot *sentiment.*

Le tableau que j'ai tracé précédemment de nos moyens de connaître et de leur mode d'action, dans les diverses acquisitions dont ils enrichissent l'entendement, serait bien imparfait et bien incomplet, si je ne faisais voir à présent quel est le principe qui met en jeu ces facultés ou ces moyens, et qui détermine les actes de connaissance aussi variés que nombreux qui en sont à chaque instant l'effet ou le résultat. Ainsi, celui qui, chargé de nous faire connaître une machine extrêmement ingénieuse, se bornerait à nous en faire observer les pièces diverses et les principaux ressorts, à nous en étaler les riches produits, sans nous rien dire du moteur principal qui lui imprime l'action, ne nous en donnerait, en effet, qu'une connaissance fort insuffisante. Il s'agit donc maintenant de compléter l'explication des phénomènes que j'ai indiqués, en découvrant quel est en nous le mobile de ces facultés dont j'ai décrit les principales opérations, ou les actes les plus remarquables, dans les chapitres précédents.

Si l'on se rappelle ce qui a été dit dans les premiers chapitres de cet ouvrage, des deux classes de faits primitifs auxquels on donne communément les noms de *sensations* et de *sentiments*, on reconnaîtra que le phénomène de la sensation a, pour ainsi dire, deux faces, ou peut être envisagé sous deux points de vue. L'un, qui nous échappe sans cesse, et que nous ne considérons presque jamais, parce que notre attention est exclusivement absorbée ou occupée par le fait de la perception qui s'y joint immédiatement. L'on pourrait, peut-être, lui donner le nom de sensation *significative;* ou plutôt, c'est la sensation envisagée comme signe, et déterminant, à ce titre ou en cette qualité, certains actes de l'entendement. L'autre point de vue de la sensation est celui que nous remarquons plus spécialement, lorsque nous nous arrêtons à ce qui est senti, sans faire attention à la perception qui s'y joint. Le moi se borne alors uniquement à jouir ou à souffrir, par l'effet de ce sentiment même, et reste, pendant un temps plus ou moins long, comme concentré dans l'affection qu'il éprouve. C'est la sensation *affective*, ou le point de vue purement affectif de la sensation; et c'est là ce qu'on doit plus particulièrement entendre par le nom de *sentiment.*

Ainsi, l'odeur de la rose et celle du jasmin produisent chacune, sur l'organe de l'odorat, des impressions d'où résultent deux *sensations* distinctes.

et qu'on ne peut jamais confondre l'une avec l'autre : mais toutes deux sont *agréables*, et, sous ce rapport, elles sont causes d'un *sentiment* de plaisir. Or, quoiqu'il nous soit absolument impossible de séparer, par le fait, le sentiment de la sensation, il nous est pourtant facile de reconnaître que ces deux sortes de modifications de notre sensibilité sont essentiellement différentes, et que, par conséquent, il était nécessaire de désigner chacune d'elles par un nom particulier.

§ 2. Aucune sensation ne peut être regardée comme complètement indifférente.

Dans les premiers temps de la vie, toutes les sensations sont peut-être essentiellement affectives; ce n'est qu'avec le temps, et par l'effet de l'expérience et de l'habitude, qu'étant devenues extrêmement familières à l'entendement, la plupart de celles que nous éprouvons à chaque instant finissent par nous être *indifférentes*, en tant que sentiments, et passent sans cesse tout à fait inaperçues, pour faire place à la perception, dont elles sont les signes, et qui est, en effet, ordinairement bien plus importante pour nous. Mais cet énoncé peut être ramené, par un examen plus approfondi, à l'expression plus vraie de ce qui se passe en nous. Il est plus exact, en effet, de dire qu'aucune sensation n'est complètement indifférente. Il est même

très vraisemblable que les impressions nombreuses et diverses que font sans cesse sur nous les objets qui nous environnent, sont des causes de plaisir et de peine, quoiqu'à un degré trop faible pour pouvoir être aperçues, et que c'est, en grande partie, comme affectives, qu'elles se confondent dans ce que nous avons appelé, avec raison, ce me semble, un *sentiment général*. Enfin, on peut présumer, avec assez de fondement, que la somme de tous les plaisirs inaperçus qui résultent des impressions que nous recevons sans cesse, et des sensations que nous ne remarquons pas expressément comme telles, compose cet attrait indéfinissable, ce charme puissant et secret qui nous attache à la vie, même lorsque des peines cruelles de tout genre sembleraient devoir nous la rendre odieuse. Cette manière de considérer le sentiment me semble, au moins, plus près de la vérité, et constater peut-être un des faits les plus importants et les plus remarquables de notre existence *.

§ 3. Sentiments de la faim, de la soif, etc.; *volonté* ou faculté de vouloir, qui peut se manifester à leur occasion.

Outre les sensations considérées comme affectives, auxquelles nous donnons le nom de *sentiments*, et qui, lorsqu'elles ont lieu, indiquent comme objet

* Voyez ci-dessus, chap. II, § 8.

de perception, soit l'organe lui-même, soit le corps extérieur que nous concevons comme la cause de ces sentiments, il y a encore à remarquer d'autres affections, qui ne sont accompagnées d'aucune perception propre ou immédiate, qui ne se rapportent directement à aucun organe ou système d'organes proprement dit, et qu'on a plus généralement désignées dans notre langue par ce même nom. Tels sont le sentiment de malaise produit par la faim, celui de la soif, de la fatigue, ou, au contraire, le sentiment de bien-être qui succède à ces besoins quand ils sont satisfaits.

Ces sentiments naissent principalement des impressions produites par le jeu des organes internes, impressions qui, en se multipliant, et s'ajoutant, pour ainsi dire, les unes aux autres, finissent par attirer exclusivement l'attention de l'Être animé qui les éprouve, et font, à leur tour, naître en lui des représentations ou des pensées qui lui retracent les objets propres à satisfaire ses besoins. Dès lors commence une série de déterminations, de mouvements ou d'actions, qui ont un but ou une fin, en quelque sorte, prévue à l'avance, et qui, par conséquent, sont voulus ou volontaires. Tel est, en effet, le caractère de ce que nous appelons *volonté*, ou faculté de vouloir; il consiste essentiellement dans cette anticipation du résultat de nos actions et de l'effet des moyens que nous employons pour arriver à ce résultat.

Mais essayons de nous faire des notions plus exactes de tout cet ensemble de phénomènes relatifs à la volonté; et, pour y parvenir, reprenons les choses d'un peu plus haut.

§ 4. Sensations *internes*, par opposition aux sensations externes, dont il a été question jusqu'ici.

Jusqu'ici je n'ai parlé que des sensations que les physiologistes ont nommées *externes*, et qui sont produites par l'action des corps extérieurs sur les organes de nos sens. Mais il y a d'autres sensations qui naissent de causes profondément placées, s'il le faut ainsi dire, dans notre organisation, et qui sont le résultat du jeu de ces fluides et de ces solides de différents genres, dont le corps de l'homme est composé, et que le mouvement de la vie entretient et renouvelle sans cesse, depuis le moment de notre naissance jusqu'à notre mort.

Dans le cours ordinaire de la vie, et dans l'état de santé, la plupart de ces mouvements de nos diverses humeurs, telles que le sang, la bile, le chyle, le fluide lymphatique, etc.; et même les efforts des muscles qui concourent aux fonctions les plus importantes de la vie, comme la circulation, la digestion, les sécrétions de différents genres : en un mot, la plupart des phénomènes constants et réguliers de notre organisation, ne sont nullement sensibles pour nous. Mais pour peu que quelque circonstance

extraordinaire suspende leur marche naturelle, ou seulement en altère la régularité, soit, comme il arrive quelquefois, en accroissant momentanément l'énergie de leur action d'une manière favorable; soit, au contraire, et comme cela est plus fréquent, en la troublant d'une manière plus ou moins fâcheuse, nous ne tardons pas à en être avertis par des sensations agréables dans le premier cas, ou douloureuses dans le second. Or, c'est cette espèce particulière de sensations que l'on a appelées *internes*, par opposition à celles dont il a été question dans les chapitres précédents. Les maux de tête, de poitrine, d'estomac ou d'entrailles, etc., peuvent être rangés dans la classe des sensations internes. Ils ont, du moins jusqu'à un certain point, le même caractère que nous avons remarqué dans les sensations externes : c'est-à-dire que la perception qui les accompagne nous avertit de l'existence des parties intérieures de notre corps, et nous garantit la réalité de cette existence matérielle, en quelque sorte, avec une certitude aussi invincible, que les perceptions qui se joignent aux sensations externes nous font connaître les objets extérieurs.

Quant aux sentiments dont j'ai parlé d'abord, tels que celui de la faim, de la soif, de la lassitude, etc., ils résultent d'une somme plus ou moins grande de sensations, ou plutôt d'impressions internes, dont aucune n'est proprement sentie ou remar-

quée en particulier, mais qui, en s'accumulant, finissent par produire un mal aise d'abord vague, puis enfin une souffrance assez vive pour détourner l'attention de toute autre chose. Dès lors commence dans l'Être sensible une série de pensées ou d'opérations intellectuelles qui se rapportent à cet état, et dont il est utile de suivre ou de marquer avec plus de précision les différents résultats.

§ 5. Développement et exercice de la faculté de vouloir.

Le sauvage, qui ne vit que de la chasse ou de la pêche, est, comme on sait, l'homme dont l'intelligence est le moins développée, et celui que sa manière de vivre et ses habitudes rapprochent le plus des espèces d'animaux qui subsistent, à peu près, par les mêmes moyens que lui. Essayons de nous représenter quelques uns des actes de la vie d'un tel homme, abstraction faite de l'intelligence supérieure qu'il doit à sa nature propre, à l'emploi d'un langage quelconque, et à ses communications plus ou moins fréquentes, plus ou moins multipliées, avec ses semblables.

Un tel homme éprouve, chaque jour, les mêmes besoins que nous sentons se succéder en nous avec autant de constance que de régularité, la faim, la soif, le désir du repos, celui du mouvement, etc.

Je suppose donc qu'à la suite d'une fatigue violente et prolongée, qui aura eu pour but la poursuite des

animaux dont la dépouille sert à le vêtir, ou dont il fait sa nourriture, il se livre à un repos devenu nécessaire. Il est probable qu'après un assez long intervalle de temps, pendant lequel il n'aura guère qu'une existence purement végétative, cet homme commencera à éprouver de nouveaux besoins. Une suite d'impressions internes, produites par le simple mouvement de la vie, amènera bientôt un sentiment de malaise, qui sera accompagné de la représentation des objets propres à satisfaire sa faim ou sa soif. Les images des animaux qu'il est accoutumé à poursuivre, des lieux où il trouve ordinairement de l'eau pour se désaltérer, se retraceront dans son entendement; toutes ces représentations diverses, combinées, en quelque sorte, à souhait, s'offriront à sa pensée; et enfin, le besoin étant devenu plus pressant, il se déterminera à se mettre de nouveau en mouvement pour le satisfaire.

§ 6. L'*imagination*, faculté dérivée de la volonté, et agissant sous son influence.

Or, il y a ici deux choses importantes à remarquer: premièrement, le travail de l'entendement qui combine et choisit, pour ainsi dire, les représentations que lui fournit la mémoire; et secondement, le but, la fin que se propose cet homme, au moment où il se détermine à la suite de mouvements ou d'actions qu'il entreprend; fin ou but dont il a dès lors une

conscience assez distincte, assez explicite, pour que cette nouvelle condition de ses actes mérite qu'on en tienne compte. En un mot, nous voyons clairement, dans ce choix et dans cette préférence donnée à un certain genre de représentations, une condition particulière qui nous autorise à en faire une classe à part, à les considérer comme appartenant à une faculté distincte, qui a été, en effet, reconnue dans tous les temps, et à laquelle on a donné le nom d'*imagination*. Et, d'un autre côté, le même caractère de choix et de préférence qui distingue les actes auxquels cette faculté donne lieu, en sorte qu'ils ont un but, une fin déterminée et connue ou du moins entrevue à l'avance, leur a fait donner le nom de *volontaires*, comme dépendant de la faculté générale que nous avons de choisir ou de préférer certaines modifications de notre entendement à d'autres, les résultats de certaines actions à ceux de quelques autres. C'est, en effet, cette faculté que l'on a également remarquée dans tous les temps, et désignée dans toutes les langues par quelque mot équivalent à celui de *volonté*.

§ 7. L'*attention*, autre faculté dérivée de la volonté, ou agissant sous son influence.

Mais il est de l'essence des pensées et des actions qui se présentent à l'entendement, comme objets d'un choix ou d'une préférence, de donner immé-

diatement lieu à une direction exclusive des organes, et d'occuper entièrement la conscience, de manière qu'aucun autre objet ne puisse plus agir sur elle, que par des impressions presque inaperçues; ou, au contraire, d'être le résultat immédiat de cette application exclusive des organes et de la conscience, à laquelle on donne le nom d'*attention*. En sorte que la volonté est un des éléments nécessaires de l'attention, et que l'une et l'autre concourent aussi dans les actes de l'imagination.

Nous avons donc dans ces actes mêmes l'exercice d'une faculté que nous n'avions pas encore observée, mais qui diffère de celles que les précédentes analyses nous ont manifestées, en ce que les faits qui la constituent ne sont, ni primitifs, ni originaux, comme ceux de la sensation, de la perception, de l'intuition, etc., mais sont plutôt dérivés et composés de tous ceux-là. Car la volonté, en vertu de laquelle nous préférons ce qui nous cause le plus de plaisir, ou le moins de peine, n'est que l'effet du sentiment, attaché, comme nous l'avons montré précédemment, à tous les actes de nos facultés. L'*attention*, d'un autre côté, est encore la cause ou la conséquence immédiate de ces mêmes sentiments, lesquels sont, comme on voit, le mobile universel de tous nos actes volontaires.

§ 8. Condition ou circonstance remarquable qui se joint aux actes de la volonté ; différence entre cette faculté et la mémoire.

Toutefois ces actes ont, comme on vient de le voir, un caractère singulièrement remarquable, c'est l'anticipation intellectuelle ou la prévision de leurs résultats; et, à cet égard, la volonté diffère essentiellement de la mémoire, en ce que celle-ci n'offre à l'entendement que des faits passés, tandis que la volonté lui fournit, en quelque manière, des faits à venir, comme la conscience lui garantit l'existence des faits actuels. Ainsi, l'intuition de la durée et de ses divers modes résulte de l'exercice de ces trois facultés et de l'intuition du rapport qu'ont entre eux les actes propres à chacune d'elles.

Mais continuons d'examiner ce qui résulte ou ce qui peut résulter d'une suite de déterminations volontaires produites par quelque besoin impérieux, et des actions que ce besoin oblige celui qui l'éprouve à entreprendre.

§ 9. *Volitions*, ou actes particuliers de la volonté.

Pressé, comme je le suppose, par le besoin de satisfaire sa faim ou sa soif, l'homme dont j'ai parlé se dirige vers les lieux où il s'imagine qu'il trouvera des fruits, ou du gibier, ou de l'eau. Le but qu'il se propose s'offre nettement à son esprit, et chacune

des actions particulières qu'il fera pour l'atteindre sera l'effet d'autant d'actes singuliers de volonté, destinés à le conduire à cette fin spéciale qui les embrasse et les occasionne tous.

Locke a cru devoir désigner, par le terme de *volitions*, chacune de ces volontés singulières, réservant celui de *volonté*, en général, pour celle dont les autres ne sont que des moyens; et ces dénominations sont assez utiles pour qu'on doive regretter que les philosophes qui ont traité le même sujet depuis lui ne les aient pas conservées, puisqu'elles servent à mieux faire entendre ou à énoncer plus clairement des faits que d'ailleurs on a sans cesse occasion d'observer.

Ainsi, parmi ces actes particuliers, ou *volitions*, qui tendent à une fin commune, objet de la volonté, il peut y en avoir plusieurs qui semblent directement contraires à cette fin. Par exemple, si l'homme que je supposais pressé par la soif, au moment où il arrive auprès d'une source, ou sur les bords d'un fleuve, s'en éloigne avec rapidité pour fuir quelque animal dangereux. Et ainsi d'une infinité d'autres circonstances, qui font naître en nous des *volitions*, et produisent des actes en apparence contraires à notre volonté, ou au but que nous avions en vue.

§ 10. *Liberté*, autre faculté née de l'exercice de la volonté.

Enfin, il pourra arriver souvent, dans l'hypothèse

où nous nous sommes placés, que l'homme pressé par un besoin impérieux, et se trouvant, pour le satisfaire, obligé de s'exposer à quelque danger, demeurera en suspens, hésitera, et qu'en un mot, sa volonté première et la volition produite par une circonstance imprévue seront comme deux forces opposées et égales qui, s'appliquant à un mobile, le tiennent en équilibre.

Voilà donc encore une faculté, qui se manifeste en lui à l'occasion du besoin et des circonstances, en vertu de laquelle il suspend son action, compare les motifs d'agir ou de n'agir pas, pèse, pour ainsi dire, en lui-même, les avantages ou les inconvénients de la détermination qu'il va prendre, ce qui s'appelle *délibérer;* et de là est venu le nom de *liberté* que nous donnons à cette faculté. Elle consiste essentiellement, comme on voit, dans le pouvoir que nous avons, en certains cas, de suspendre les actions qui dépendent de notre volonté, ou de substituer la volonté de ne pas agir à la volonté d'agir.

Remarquons, toutefois, que l'homme que nous considérons ici hypothétiquement, c'est-à-dire dépourvu de toute espèce de langage, n'aura aucun moyen d'envisager les conséquences éloignées de son action; et que, par cette raison, il sera presque toujours sous l'influence des objets qui s'offrent immédiatement à ses sens. En sorte que, sous ce rapport, ou par cette faculté, comme par toutes celles que

nous avons considérées jusqu'ici, il ne diffèrera que très peu des animaux de l'ordre le plus élevé, c'est-à-dire dont l'organisation a le plus d'analogie avec la sienne.

§ 11. Conclusion et résumé de ce chapitre.

Impressions, sensations, perceptions, intuitions, souvenirs, conscience, sentiments, volonté, imagination, liberté, telles sont donc les facultés ou les classes de faits distincts, quoiqu'ayant tous entre eux une connexion intime et constante, qui concourent dans les actes par lesquels l'homme et les animaux de l'ordre élevé connaissent les corps ou les objets, leurs qualités et propriétés diverses, et font servir cette connaissance au soutien et à la conservation de leur existence.

Ainsi, dans la recherche que nous nous étions proposée d'abord de nos moyens de connaître, une première observation attentive de ce qui se passe dans notre entendement nous a, en effet, révélé les facultés primitives et originales qui concourent à la production de tout acte de connaissance (ch. Ier); et l'examen plus détaillé que nous avons fait de nos sens a confirmé ce premier aperçu (chap. III-VIII). Considérant ensuite les *sentiments*, proprement dits, comme le premier mobile ou le principal ressort qui met en jeu ces mêmes facultés, nous en avons vu naître trois autres, que l'on peut regarder comme

composées ou dérivées, et qui semblent compléter l'exercice de la *vie de relation* propre aux animaux, et à l'homme lui-même, considéré dans ce qu'il a de commun avec eux. Mais comme, pour donner plus de clarté à notre exposition, nous avons cru devoir d'abord considérer nos facultés dans leur entier développement, il nous reste encore, pour compléter ce travail, à les envisager dans leurs principes, et dans les causes qui en commencent et en déterminent l'action. Ce sera l'objet des deux chapitres suivants.

CHAPITRE X.

De l'Instinct et de l'Habitude.

§ 1. Ce qu'il faut entendre par le mot *instinct*, et par l'expression *déterminations instinctives*.

Non seulement l'homme apporte en naissant les dispositions, ou, si l'on veut, les germes des facultés dont nous avons vu les opérations concourir à tout acte de connaissance; mais la nature lui donne aussi les moyens d'exercer les fonctions les plus importantes au développement et au soutien de sa vie, et lui imprime, dès les premiers moments de son existence, des déterminations salutaires, éminemment

propres à cette fin. Ainsi, quoique les mouvements de la bouche et des organes de la respiration, qui lui sont nécessaires pour tirer du sein de sa nourrice l'aliment dont il a besoin, soient par eux-mêmes assez compliqués, l'enfant qui vient de naître les exécute néanmoins avec une parfaite justesse ; et cette aptitude qu'il manifeste de si bonne heure, il en a si peu la conscience, que, du moment où elle ne lui est plus nécessaire, il la perd presque entièrement, et devient bientôt tout à fait incapable de la retrouver.

Elle fait partie d'un ordre de phénomènes d'autant plus remarquables, qu'ils sont complètement hors du domaine de la volonté, et que du moins ils la précèdent toujours. Voilà pourquoi on les a compris sous le nom général d'*instinct*, qui, suivant sa valeur étymologique, exprime cette impulsion ou excitation intérieure que nous considérons comme leur cause *.

Au fait que je viens d'alléguer, comme exemple frappant de nos déterminations instinctives, on peut en joindre plusieurs autres, qui ne sont pas moins

* *Instinctus* de ἔν, ou ἐντὸς, στίζω, *intus pungo* ou *excito*. « Le loup attaque avec ses dents, le taureau avec ses « cornes; qui leur a appris cela, sinon une inspiration intérieure ? »

Dente lupus, cornu taurus petit; unde, nisi intus
Monstratum ? (Horat. Satyr., l. II, v. 53.)

dignes d'attention, et dont la connexion avec tous les faits ou tous les ordres de faits exposés précédemment n'échappe pas moins à toutes nos réflexions et à toutes nos recherches.

Telle est la connaissance anticipée que les enfants encore au berceau ont de l'expression des passions violentes qui se manifestent dans les traits du visage de l'homme, comme la joie et la douleur, à l'occasion desquelles ils montrent une sympathie évidente, tandis que leurs traits savent aussi déja exprimer des passions analogues. Tels sont encore ces mouvements rapides par lesquels ils essaient de garantir, au besoin, les parties de leur corps qui peuvent être exposées à quelque choc violent, surtout la tête et le visage; les efforts qu'ils font pour se maintenir en équilibre, lorsqu'on les abandonne, un instant, à leur faiblesse naturelle; et la crainte évidente qu'ils montrent, lorsqu'ils se sentent instantanément privés d'appui.

Outre ces déterminations premières et communes à tous les enfants, on peut, à mesure qu'ils croissent et se développent, en observer encore qui sont propres à chaque sexe, et qui portent l'empreinte manifeste des goûts et des penchants qui doivent plus tard caractériser des destinations essentiellement différentes, quoiqu'appropriées à un but commun.

On ne saurait même douter que le progrès de la vie n'amène avec lui des déterminations instinctives,

propres à chaque âge, lorsqu'on voit dans l'un et l'autre sexe, des penchants si nouveaux, si impérieux, des manières de sentir si vives et quelquefois si profondes, se manifester à l'époque de l'adolescence, tandis que le progrès des années amène d'autres sentiments, d'autres passions ; lorsqu'on observe surtout la révolution presque subite et absolue qui s'opère ordinairement dans les habitudes et dans les goûts des jeunes femmes, au moment où elles sont devenues mères. Assurément, ni la nécessité, ni les conseils de la raison, ne suffisent pour expliquer un changement si brusque et si complet. En sorte qu'il faut bien y reconnaître l'action d'une puissance supérieure, qui n'a pas voulu abandonner le soin important de la conservation de l'espèce à la faible intelligence qu'elle nous a donnée en partage; qui imprime la tendresse au cœur des mères, en même temps qu'elle forme dans leur sein le lait qui doit être la première nourriture de l'enfant nouveau-né.

§ 2. C'est dans les animaux que l'instinct se manifeste d'une manière plus sensible; il semble présider à toutes leurs actions.

Mais c'est principalement dans les animaux que se montrent, avec plus d'éclat, toutes les merveilles de l'instinct. Il faut voir dans les écrits des naturalistes et des observateurs les plus exacts les faits

aussi nombreux qu'attachants qu'ils ont rassemblés sur ce sujet. Comment le jeune poulet, à peine sorti de la coque dont il traîne encore les débris, a-t-il appris à discerner le grain qu'il court béqueter, et vers lequel il dirige ses yeux et ses mouvements avec une justesse qui met en défaut toutes nos observations sur l'association nécessaire des impressions du toucher avec celles de la vue? Comment le petit canard couvé par une poule court-il, à peine éclos, se jeter dans les eaux de l'étang voisin, malgré les cris et la vive inquiétude de sa mère adoptive? Plusieurs quadrupèdes, dès le premier jour de leur naissance, vont chercher leurs mères à d'assez grandes distances. Beaucoup d'animaux sont frappés de la plus vive terreur au premier aspect d'un individu d'une autre espèce ennemie de la leur, ou donnent des signes évidents de colère en voyant, pour la première fois, des individus de l'espèce dont ils font ordinairement leur proie. Parlerai-je de l'instinct de la tendresse maternelle dans un nombre infini d'espèces d'animaux; des déterminations nouvelles que la saison des amours manifeste dans la plupart des races de quadrupèdes et d'oiseaux; de la construction des nids de ces derniers; des preuves de dévouement, de fidélité courageuse, de tendresse ingénieuse, qu'on observe dans plusieurs espèces? Toutes ces choses sont connues et se trouvent dans un très grand nombre d'ouvrages.

Mais une remarque importante, et que je ne dois pas passer sous silence, c'est que la perfection de l'instinct paraît, dans les animaux, être en raison inverse du degré d'entendement et d'intelligence qu'ils sont capables d'acquérir par le progrès de la vie et par l'expérience. En sorte que ceux dont les travaux sont le plus merveilleux, dont la manière d'exister présente les phénomènes les plus curieux et les plus admirables, sont précisément ceux qui sont le moins capables d'une détermination spontanée et appropriée au besoin du moment. C'est ce dont il est facile de se convaincre en lisant l'histoire des abeilles, des fourmis et de plusieurs autres espèces d'insectes, dont les travaux excitent chaque jour notre admiration, et dont les mœurs et les habitudes régulières sont assujetties à des lois invariables, à une police qui nous semble ne pouvoir être que le résultat d'une sagesse accomplie et d'une prévoyance miraculeuse. Mais cette sagesse n'est point la leur; elle est, comme dit Bossuet, « celle « de la puissance suprême qui les a construits avec « tant d'art, qu'ils semblent même agir avec art. »

Ainsi donc l'*instinct* est tout, en quelque manière, pour les animaux dans lesquels il a le plus de perfection et auxquels il fait produire les œuvres les plus merveilleuses. Mais aussi les effets des déterminations spontanées, chez ces mêmes animaux, sont singulièrement bornés et presque nuls : tandis

que la sphère de ces déterminations semble s'agrandir, dans les autres espèces, à mesure que celle de l'instinct se resserre. De manière que dans l'homme, dont l'existence, au contraire, semble presque exclusivement se composer de déterminations spontanées, fruit de l'expérience et de l'exercice des facultés diverses dont nous avons précédemment exposé le développement et les effets, l'instinct est réellement moins développé, joue un rôle beaucoup moins important, et paraît même s'obscurcir et s'effacer, à raison du degré de perfectionnement et d'activité de ces mêmes facultés. Il se borne uniquement, comme je l'ai dit, à commencer des séries particulières de déterminations, qui bientôt rentrent, s'il le faut ainsi dire, dans le domaine de la spontanéité, ou sous les lois de la volonté et de la conscience. En un mot, dans l'homme, c'est la première impulsion qui seule appartient à l'instinct.

§ 3. L'*habitude* est, à quelques égards, pour l'homme, ce que l'instinct est pour les animaux.

Cependant on ne saurait nier que sa prédominance absolue, par la constance et la régularité des actes auxquels elle donne lieu, non seulement ne soit propre à imprimer aux résultats de ces actes un caractère de perfection incomparablement plus grande, comme le prouve l'observation; mais elle paraît aussi devoir contribuer, d'une manière plus sûre et plus

efficace, aux fins de la nature, la conservation et la perpétuité des espèces. Il faut donc qu'il existe dans les animaux chez lesquels ce ressort est plus faible, un principe particulier qui puisse donner à ceux de leurs actes qui passent si promptement, comme nous l'avons dit tout-à-l'heure, du domaine de l'instinct dans celui de la spontanéité, le degré de constance et de régularité qui leur est nécessaire. Ce principe, ou cette condition, se trouve dans l'*habitude*, c'est-à-dire dans le résultat de la fréquente répétition des mêmes actes.

C'est cette circonstance, en effet, qui donne, la plupart du temps, à ces actes et à leurs produits, la perfection dont ils sont susceptibles. L'habitude est, s'il le faut ainsi dire, la mémoire des organes : ou plutôt c'est elle qui donne, en quelque sorte, de la mémoire aux organes. Elle enchaîne et associe les séries plus ou moins longues ou compliquées de leurs mouvements, comme la mémoire enchaîne et associe les séries de perceptions et d'intuitions dont se composent nos représentations. Elle est donc, en effet, le supplément de l'instinct dans les animaux chez lesquels ce ressort est moins puissant; et ce n'est pas sans raison, que les anciens l'ont appelée une seconde nature. Mais ce qui lui manque quelquefois, sous le rapport de la perfection et de la constance de ses résultats, elle le compense par la variété de ceux qu'elle peut donner, à raison du nombre et de l'é-

tendue des facultés qu'elle embrasse sous son influence, et qu'elle modifie de la manière qui lui est propre, en leur donnant un caractère singulièrement remarquable de facilité et de souplesse dans leurs opérations.

§ 4. Effets remarquables de l'habitude.

Mais elle ne se borne pas à cela : elle influe d'une manière remarquable sur les sentiments qui se joignent à tout acte de notre entendement, à toute modification de notre organisation ; elle émousse, en quelque sorte, cette pointe vive de plaisir ou de douleur qui les partage pour nous en deux classes si distinctes, l'une, de celles qui nous semblent éminemment désirables, et l'autre, de celles que nous sommes portés à fuir avec non moins d'empressement. Par ce moyen, l'habitude nous rend plus capables de maîtriser les unes, de supporter les autres, et de les soumettre toutes aux lois de la convenance et de la raison.

Elle peut donc, par cette seconde propriété, soustraire jusqu'à un certain point nos déterminations à l'espèce de nécessité qu'elle leur imprime par la première, qui les rend, pour ainsi dire, instinctives ; et sous ce rapport elle devient, à certains égards, favorable à leur liberté. Mais comme ces deux propriétés de l'habitude, quoiqu'opposées en apparence, ne sont réellement pas contraires, et que

sa tendance principale et constante est le caractère instinctif, c'est essentiellement sous ce point de vue qu'il convient de l'envisager, d'en surveiller et d'en diriger, autant qu'il est possible, l'influence.

Je dois me borner à ce petit nombre d'observations, qui suffisent pour le but que je me suis proposé dans la première partie de cet ouvrage *.

CHAPITRE XI.

De l'Organisation.

§ 1. Motifs qui doivent fixer notre attention sur ce sujet.

Nous avons commencé l'observation et la description des phénomènes de l'entendement de l'homme, en le supposant parvenu à l'entier accroissement et au complet développement de tous ses organes; nous avons indiqué, pour chaque espèce de sensations, quels sont les organes particuliers au moyen desquels elle a lieu. Les sentiments même, quoique la distinction que nous avons établie entre eux et les sensations auxquelles ils se joignent toujours soit

* On trouve, sur ce même sujet, des observations aussi curieuses qu'intéressantes dans le chap. XIV des *Eléments d'Idéologie* de M. de Tracy, et dans les *Rapports du Physique et du Moral de l'homme* de M. Cabanis.

incontestable, ont aussi évidemment leur origine ou leur cause dans quelques modifications particulières des organes, bien que le mode d'action de cette cause ne puisse pas, la plupart du temps, être déterminé avec une grande précision. Enfin, tous les phénomènes de l'instinct, soit dans les animaux, soit dans l'homme, ne sauraient être assignés à aucune autre cause. Il est donc évident que c'est de l'organisation de l'homme et des animaux que tous les faits dont la succession compose leur existence reçoivent en partie les caractères qui les distinguent, et en quelque manière la première impulsion qui les manifeste à la conscience. Ces réflexions suffisent, ce me semble, pour m'autoriser à entrer dans quelques détails sur ce sujet; ne fût-ce que pour indiquer l'importance qu'il a en lui-même, et tout l'intérêt qu'il doit inspirer au philosophe, par les rapports constants et multipliés qu'il a avec l'objet spécial de son étude.

En effet, ce qui caractérise essentiellement l'espèce de phénomènes que nous considérons dans la science de l'entendement, c'est leur différence, ou même leur entière opposition, avec les phénomènes propres du corps ou des organes. Car c'est sur cette différence, ou sur cette opposition, que sont fondées les dénominations mêmes d'*âme* et de *corps*, d'*esprit* et de *matière*, et les autres termes que nous employons sans cesse dans nos considérations sur ce

sujet. Il est donc évident que nous connaîtrons d'autant mieux la nature propre des faits qui sont l'objet de notre observation, que nous aurons acquis une connaissance plus distincte de ceux qui leur sont opposés, et que nous avons à chaque instant occasion de faire contraster avec eux.

§ 2. Division des corps en *inorganiques* et *organisés*.

Tous les êtres qui s'offrent sans cesse à nos regards se partagent, comme on sait, en deux classes très distinctes et très faciles à reconnaître, pour ainsi dire, au premier coup d'œil. Les uns ayant des formes presque toujours fort irrégulières et anguleuses, sont composés de parties parfaitement semblables, ou même tout à fait identiques; en sorte que leur volume, plus ou moins considérable, résulte uniquement de l'aggrégation ou de la juxta-position de ces parties. C'est là, pour eux, l'unique mode d'un accroissement qui, en général, n'a point de limite déterminée. Tels sont les minéraux, les pierres, les métaux, les fluides ou les liquides que nous rencontrons partout sur la terre, ou dans son sein. La plus petite partie de ces diverses substances, perceptible à nos sens, est elle-même un Être ou un corps entièrement de même nature que la masse la plus considérable, composé des mêmes éléments et ayant toutes les mêmes qualités ou propriétés qu'elle. L'autre classe, au contraire, se compose d'Êtres

qui ont presque généralement des formes régulières ou symétriques et arrondies; ils sont susceptibles d'un accroissement qui, dans chaque espèce d'Êtres, ne dépasse point de certaines limites, et qui s'opère par une sorte d'intussusception de substances diverses, fort souvent différentes de celles qui composent ces Êtres, mais qu'ils s'assimilent et qu'ils transforment en leur propre substance. C'est pourquoi ils sont tous pourvus d'un nombre plus ou moins grand d'instruments appropriés à cette fin, et que l'on appelle *organes*, d'où leur est venue la dénomination d'Êtres ou de corps *organisés* ou *organiques*, par opposition à la classe précédemment décrite qui comprend les corps *inorganisés* ou *inorganiques*.

§ 3. Division des Êtres organisés en *végétaux* et *animaux*.

Mais la classe des Êtres organisés se partage encore elle-même en deux autres classes, dont l'une comprend ceux qui, incapables d'aucun mouvement de translation, et fixés au sol, y puisent leur nourriture et y acquièrent le degré d'accroissement que comporte leur nature, quand les circonstances le permettent; ce sont les *végétaux*. L'autre classe (celle des *animaux*) comprend les Êtres doués de facultés loco-motrices, et pouvant, par conséquent, transporter d'un lieu dans un autre la provision d'aliments qu'ils emploient immédiatement à leur

nourriture, ou l'aller chercher et la renouveler quand elle est épuisée.

Mais cette seule condition de leur existence fait des animaux une espèce d'Êtres dont la nature diffère essentiellement de celle des végétaux; car elle entraîne avec elle non seulement la nécessité d'un appareil d'organes de nutrition et de reproduction généralement beaucoup plus compliqué; mais elle rend indispensable une autre condition d'existence, qui ne se trouve nullement dans les végétaux; je veux dire la *sensibilité*, qui se manifeste principalement par la conscience de l'existence de soi-même et de ses actes, et qu'accompagne toujours la *perception*, plus ou moins obscure, du *moi* et des *Êtres autres que le moi.*

En effet, il est évident qu'un Être qui ne peut vivre qu'en se déplaçant et allant chercher au loin sa nourriture, peut se trouver exposé à mille accidents et au choc de tous les corps qui l'environnent. Il faut donc qu'il puisse, au moins jusqu'à un certain point, *connaître* ces corps.

Ainsi, en laissant de côté le fait de la reproduction et de la propagation des espèces, qui a dû aussi nécessiter l'existence d'organes appropriés à cette fin, dans tous les Êtres organisés, il est évident que, parmi ceux-ci, les animaux ne pouvaient exister, c'est-à-dire parvenir au degré d'accroissement que comporte la nature de chaque espèce, et

prolonger leur existence pendant un certain temps, qu'autant que chaque individu joindrait aux moyens de se nourrir des substances qu'il peut transformer dans la sienne propre, les moyens de connaître les objets qui peuvent servir à ses besoins, ou nuire à sa conservation.

Or, dans la science qui a pour objet l'étude des Êtres vivants et organisés, ou dans la *physiologie*, ces deux espèces de moyens sont désignés par les noms de *fonctions de nutrition* et de *fonctions de relation*.

§ 4. Naissance et Vie de l'homme.

Il ne nous est pas donné d'observer, et, par conséquent, de connaître l'homme, ni même aucun Être organisé, autrement que dans l'état de développement à peu près complet de son organisation. Nous savons seulement que, pour l'amener à cet état, il faut le concours de deux Êtres de la même espèce, quoique différant l'un de l'autre précisément sous le rapport qui les rend aptes à cette fin commune. Mais la part que chacun d'eux y peut avoir est pour nous un mystère impénétrable.

Lorsque le germe contenu dans le sein de la mère a déja commencé à se développer par l'effet de cette force mystérieuse à laquelle nous donnons le nom de *vie* (mot qui n'exprime pour nous que la série des phénomènes par lesquels cette force même se

manifeste), le germe, ou l'*embryon*, présente déja quelques traces visibles, quelques rudiments imparfaits des organes propres aux fonctions de nutrition et à celles de relation. Ensuite, c'est-à-dire à partir du troisième ou quatrième mois de la grossesse de la femme, l'être qu'elle doit produire à la lumière, ou le *fœtus*, vivant de la vie de sa mère, et faisant, en quelque sorte, partie du système de ses organes pour tout le temps qu'elle doit le porter dans son sein, continue de croître, jusqu'à ce qu'il ait acquis le complément d'organisation nécessaire pour qu'il puisse désormais vivre de sa propre vie.

Au moment donc où l'enfant, par le fait de sa naissance, commence à jouir d'une existence distincte et séparée de celle de sa mère, on peut le considérer comme ayant tous les moyens de continuer et de prolonger cette existence jusqu'au plus long terme qu'elle puisse atteindre. Si ses membres et ses organes n'ont encore, ni la forme, ni la consistance, ni les proportions relatives, qu'ils sont destinés à acquérir plus tard, ces différences entre lui et l'adulte ne sont d'aucune importance, au moins par rapport au point de vue sous lequel nous considérons les phénomènes dont nous allons parler. En effet, il est déja capable de produire une assez grande variété d'actes, et il le devient bientôt d'exécuter un nombre assez considérable d'actions, d'où doit résulter l'accroissement et l'entretien de toutes ses forces.

§ 5. Fonctions de nutrition et de relation : organes qui y sont appropriés.

Quoique ces deux ordres généraux de fonctions se distinguent assez l'un de l'autre, et par leurs résultats, et par les organes spéciaux qui y concourent, il s'en faut beaucoup qu'ils puissent être considérés comme isolés et indépendants l'un de l'autre. Il en est ici comme des fonctions ou des facultés de l'entendement : tous les phénomènes sont unis entre eux par un lien indissoluble, et rentrent, en quelque manière, les uns dans les autres. Cependant, les caractères principaux qui les diversifient sont faciles à remarquer. Ainsi, les organes qui servent aux fonctions de relation, c'est-à-dire aux sensations et aux mouvements volontaires, sont en grande partie visibles extérieurement et symétriquement disposés. Les parties même de ces organes qui se dérobent à la vue et qui concourent d'une manière plus immédiate et plus essentielle encore, s'il est possible, à l'exercice de ces mêmes fonctions, comme les os, les muscles et même les nerfs, présentent aussi les mêmes caractères de régularité et de symétrie.

Au contraire, l'irrégularité des formes et l'absence totale de symétrie dans leur disposition caractérisent les organes qui servent à l'accroissement de l'individu dans les premiers temps, et à l'entretien de son existence dans tout le reste de sa vie.

Ainsi, l'estomac, où les aliments sont d'abord introduits et subissent une première transformation ; le canal intestinal, où ils passent ensuite pour y prendre un nouveau degré d'assimilation ; le système des vaisseaux qui font passer le fluide nourricier, ainsi élaboré, dans les veines, qui le portent, sous la forme d'un sang noir, jusqu'à la cavité droite du cœur ; ce viscère lui-même, qui, en se contractant, porte le sang vers la poitrine et dans les poumons, où il reçoit du contact de l'air, par l'effet de la respiration, un nouveau degré de chaleur, en même temps qu'il se dégage, par l'expiration, de quelques principes délétères qu'il contenait, et prend avec une couleur plus vermeille des qualités, pour ainsi dire, plus vitales, avant de redescendre dans la cavité gauche du cœur, dont la contraction violente le repousse dans tout le système des vaisseaux artériels : tous ces organes ou systèmes d'organes sont singulièrement remarquables par l'irrégularité de leurs formes, de leurs situations, et par la prodigieuse variété de leurs dimensions.

Il en faut dire autant des organes qui servent aux sécrétions, aux exhalations, etc., autre sorte de fonctions qui complètent ce continuel mouvement de composition et de décomposition par lequel le corps est incessamment renouvelé. En sorte que la vie de l'homme s'entretient au moyen d'un afflux presque continuel des molécules, soit des substances qui lui

servent d'aliments et de boissons, soit de celles au milieu desquelles il vit continuellement plongé, et qui toutes entrent, pour un temps plus ou moins long, dans la composition intime de son Être, et en sont sans cesse expulsées par différentes voies, après avoir servi à l'entretenir ou à le réparer.

La double circulation par laquelle le sang, après avoir parcouru tout le système des vaisseaux artériels, rentre dans les veines, est le moyen principal à l'aide duquel s'accomplit ce merveilleux ordre de choses, puisque le sang charrie, en quelque manière, avec le fluide nourricier, ou chyle, des molécules qui s'en séparent tout à fait, par différents moyens, exhalation, transpiration, etc., et que le sang artériel paraît plus spécialement destiné à réparer, dans son cours, les parties de l'organisation qui ont subi quelque altération. Cependant on ne connaît pas encore, à beaucoup près, les modes de déperdition et de réparation des divers organes dans tous leurs détails; seulement on retrouve, dans le sang, presque tous les éléments que l'analyse chimique a fait découvrir dans la substance de chaque organe en particulier *.

* Ces éléments sont au nombre de douze, sans compter les quatre corps ou fluides incoercibles et impondérables (lumière, calorique, fluide électrique et fluide magnétique). On les regarde comme des substances simples (ou éléments), parce que la chimie n'est pas encore parvenue à les décom-

§ 6. Système nerveux.

C'est la substance nerveuse, comprise en partie dans les cavités de la tête et des vertèbres du tronc, et composée, par conséquent, du cerveau, du cervelet et de la moëlle alongée ou épinière : c'est le système nerveux, disons-nous, qui semble présider à la multitude d'actions, si compliquées et si diverses, dont se composent les fonctions générales que nous venons d'indiquer, et toutes celles qui leur sont subordonnées. Car ce système est l'organe propre de la sensibilité et de tous les mouvements, soit volontaires, soit, en quelque sorte, purement automatiques, qui résultent de l'exercice de toutes ces fonctions.

Les nerfs, à leur sortie, soit du crâne, soit des vertèbres de l'épine, sont disposés par troncs assez considérables et par paires symétriques (au moins ceux qui servent aux fonctions de relation). Ils se divisent et se subdivisent ensuite à l'infini, de manière à suivre, dans toute leur étendue, tous les autres systèmes d'organes (muscles, artères, veines, etc.), pénètrent leurs tissus, ou se ramifient sur leurs enveloppes, et mettent ainsi en communi-

poser; mais on n'est pas sûr qu'au moins plusieurs d'entre eux soient entièrement indécomposables. Voyez le *Précis des éléments de Physiologie*, par M. Magendie, 2e édit., tom. 1, pag. 15.

cation avec le cerveau presque tous les points matériels des parties solides du corps. Ils se présentent, tant qu'ils sont visibles, sous la forme de cordons ou de fils, qui s'entrelacent de mille manières, en formant des plexus plus ou moins considérables; et ces cordons sont encore des enveloppes, qui contiennent une substance blanchâtre, absolument identique avec celle dont se compose le cerveau lui-même.

La sensibilité ne se manifeste qu'autant que la libre communication du cerveau avec les extrémités nerveuses n'est, ni gênée, ni interrompue; et les mouvements volontaires n'ont lieu qu'à la même condition. En effet, si l'on coupe, ou si l'on lie fortement un des principaux troncs nerveux, la sensibilité s'éteint dans toutes les parties auxquelles il fournit des branches ou des rameaux, ou elle y est suspendue jusqu'à ce qu'on ait cessé de comprimer le nerf principal. Dans les sensations, soit internes, soit externes, l'action se propage de l'extrémité nerveuse au centre, ou au moins à quelque point intérieur, mais inconnu, de la masse cérébrale. Dans les mouvements volontaires, l'impulsion semble, au contraire, partir du centre cérébral, quel qu'il soit, et se communiquer aux nerfs, dont l'irritation ou l'excitation quelconque fait contracter les muscles destinés à produire ces mouvements.

Au reste, les sensations produites par l'impression des corps extérieurs, aussi bien que celles qui nais-

sent des affections intimes des diverses parties des organes, ont lieu à l'occasion de quelque modification singulière (mais dont le mode et la nature sont tout à fait inconnus) que ces impressions ou ces affections déterminent au sein même de la masse cérébrale. La preuve en est dans les phénomènes des songes, où l'entendement a des perceptions de la vue, de l'ouïe et du toucher, qui ne sont occasionnées par l'action d'aucun corps propre à les faire naître. Ce qui arrive aux personnes qui, plusieurs années après avoir perdu un bras ou une jambe, croient néanmoins, dans certains cas, sentir des douleurs dans ces membres, ou dans quelque partie de ces membres, qu'ils n'ont plus depuis long-temps, est un fait du même genre. Enfin, à quelle autre cause attribuer les rêves, dans lesquels des hommes privés de la vue s'imaginent pourtant voir bien distinctement des objets qui leur sont connus, sinon à quelque modification du cerveau, absolument pareille à celles qu'y produiraient la présence même de ces objets et les sensations de la vue auxquelles ils donneraient lieu ?

L'énergie ou la force de l'organe nerveux semble susceptible de s'épuiser et de se réparer, à la manière d'un fluide qui diminuerait par la perte ou l'emploi qu'on en ferait, jusqu'à ce qu'on en eût recouvré, en quelque manière, de nouvelles quantités. C'est à cette cause que l'on croit devoir attribuer la las-

situde et presque l'impuissance d'agir qui succèdent à des mouvements violents et prolongés, la sensibilité moins vive que l'on a pour certains genres d'impressions, dans les cas où elles ont été souvent répétées, ou très multipliées. C'est encore à cette cause qu'on attribue ce qui arrive aux personnes qui ont arrêté, pendant quelque temps, leur vue sur un corps éclairé d'une vive lumière; car, en portant ensuite leurs regards sur d'autres parties de l'espace moins éclairées, ils continuent de voir, durant quelques instants, comme une tache noire, précisément de la même grandeur et de la même forme que le corps brillant qu'ils venaient de regarder. Au contraire, si c'est un corps obscur sur lequel ils ont fixé les yeux, et qu'ensuite ils les dirigent vers une partie de l'espace plus éclairée, ils voient encore la figure de ce corps, mais plus brillante que le reste de l'espace. Il semble donc que, dans le premier cas, la partie de la rétine où le corps brillant projetait sa lumière, fatiguée de cette sensation, ait perdu, pour quelques moments, sa sensibilité naturelle et ordinaire; et que, dans le second cas, cette même partie, moins fatiguée d'impressions que le reste de la membrane, jouisse, au contraire, d'une sensibilité plus active.

§ 7. Rapports de l'anatomie, de la physiologie et de la médecine avec l'idéologie.

De l'aveu même des anatomistes et des physiolo-

gistes les plus célèbres, il y a encore plusieurs organes du corps humain, beaucoup de dispositions singulières, beaucoup de relations de ces organes entre eux, dont ils ignorent les usages ou les effets dans l'économie générale de la vie. Il s'en faut beaucoup qu'ils puissent suivre les divers systèmes de vaisseaux (nerveux, artériels, veineux,) jusque dans leurs dernières ramifications. Quoiqu'on ait découvert, dans ces derniers temps, quelles parties de la masse cérébrale contribuent à diverses espèces de sensations et de mouvements, et que la physiologie se soit enrichie d'un nombre assez grand de découvertes précieuses, on convient pourtant généralement que cette science est encore dans l'enfance.

Cependant elle n'est pas la seule à laquelle nous devions d'importantes observations sur la correspondance constante que la nature a établie entre les phénomènes organiques et ceux de l'intelligence. Dès long-temps la médecine avait commencé à constater les dispositions physiques qui caractérisent les âges, les sexes et les tempéraments, ainsi que les habitudes morales et la nature, à peu près déterminée, d'idées ou de pensées qui y correspondent assez ordinairement. On a pareillement constaté, jusqu'à un certain point, les effets que produit sur l'organisation de l'homme l'influence du *climat*, c'est-à-dire de l'ensemble des circonstances physiques des lieux où il vit. Les qualités et les propriétés de l'air et des eaux ont

été reconnues comme causes d'un état physique et moral à peu près uniforme, toutes choses étant égales d'ailleurs. Il faut en dire autant du *régime*, en comprenant sous ce mot, outre les modifications qui résultent du climat, celles qui sont le produit de l'exercice et du repos, du sommeil et de la veille, des travaux et des aliments les plus habituels. Enfin, il n'est pas jusqu'aux maladies bien caractérisées et bien connues, dont chacune ne soit accompagnée de phénomènes moraux et intellectuels, qui se représentent aussi d'une manière à peu près constante.

Aussi Bacon, dans son admirable ouvrage intitulé *de la Dignité et de l'Accroissement des Sciences*, a-t-il cru devoir insister de la manière la plus formelle sur l'importance de cette étude comparative des facultés de l'âme, et des propriétés ou affections particulières du corps qui correspondent aux actes de ces facultés; c'est ce qu'il appelle la *Science de l'alliance ou du lien commun de l'âme et du corps**.

* *Doctrinam de fœdere, sive de communi vinculo animæ et corporis.* Bacon *de Augment. scient.*, *l. IV*, *cap. I.* — On trouve sur ce sujet une source abondante de solide instruction, et des observations profondes et judicieuses, dans l'ouvrage de M. Cabanis, intitulé *Rapports du Physique et du Moral de l'homme.* Ce livre, écrit avec beaucoup de talent, est incontestablement l'une des plus estimables productions de la philosophie du XVIIIe siècle. L'auteur s'y montre partout un

Mais, bien que tout nous porte à croire qu'il y a, en effet, une liaison constante et nécessaire entre les actes successifs de notre entendement et les modifications incessamment variées des organes et particulièrement du cerveau, en sorte que nous n'avons pas une sensation, une perception, un souvenir, un sentiment, une pensée à laquelle ne corresponde quelque modification distincte et déterminée de ce viscère; quoiqu'on doive reconnaître que tout ce que les observations des hommes de génie ou de talent pourront ajouter à ce que nous connaissons déja de la correspondance de ces deux ordres de phénomènes, sera une acquisition infiniment précieuse pour l'humanité: il faut pourtant avouer qu'à quelque degré de perfection que puisse être porté chacun de ces genres d'études ou de connaissances, ils resteront toujours séparés l'un de l'autre par toute la distance qu'il y a entre un fait de conscience et une modification de la matière. C'est dire assez qu'il y a entre eux une distance réellement incommensurable, puisqu'il ne nous est pas même donné de concevoir ou d'imaginer quelle commune mesure on

ami sincère de l'humanité et de la vertu; la candeur avec laquelle il avertit plusieurs fois ses lecteurs de rejeter, parmi les conclusions qu'il présente comme les plus évidentes, celles qui leur paraîtraient dépasser les justes limites des faits, prouve combien il avait à cœur de ne rien avancer que d'utile et de vrai.

pourrait leur appliquer. Leur nature et leur essence diffèrent donc entièrement; au moins notre intelligence est-elle tout à fait incapable de saisir le lien qui les unit. Par conséquent, les moyens d'investigation, les procédés de tout genre, qui peuvent perfectionner la physiologie, et l'enrichir de nouvelles découvertes, n'ont absolument rien de commun avec ceux dont la science de l'entendement peut disposer.

SECTION II.

SCIENCE.

CHAPITRE PREMIER.

De l'Abstraction et du Langage.

§ 1. Nos sens ne nous servent qu'à composer, en quelque sorte, les objets, et non à les décomposer ou à les analyser.

L'HOMME qui n'aurait, comme les animaux, que l'usage de ses sens et des facultés que nous avons observées jusqu'ici, aurait beau être attiré par quelque sensation agréable vers un objet, ou, au contraire, repoussé par quelque sensation pénible, il ne séparerait point, dans sa pensée, cette sensation, ou plutôt la perception qui l'accompagne, de l'objet lui-même: jamais il ne la considérerait comme en faisant partie; elle y serait toujours, pour lui, comme mêlée et confondue avec toutes les autres perceptions qu'il aurait pu ou qu'il pourrait en recevoir dans d'autres circonstances.

Un enfant, avant l'époque où il commence à pouvoir marcher et bégayer quelques mots, voit les personnes qui l'environnent se mouvoir et faire de-

vant lui différentes actions : il sera, tantôt frappé de l'éclat et de la couleur de quelques parties de leurs vêtements, tantôt amusé par leurs gestes et par leurs mouvements, flatté de leurs caresses, intéressé par les accents tendres ou gais de la voix de sa mère ou de sa nourrice, et ainsi de mille autres circonstances ; mais il ne remarquera aucune de ces circonstances comme distincte de l'objet qui la lui présente. Les parties, les qualités de chaque objet, quoique perçues chacune à part et très distinctement, dans le moment où elles font impression sur ses sens, resteront néanmoins toujours confondues, pour lui, dans l'objet même auquel elles appartiennent. Les sens n'ont donc encore fait, dans cette supposition, et ne peuvent jamais faire qu'une sorte de synthèse ou de composition pour chaque objet, même parmi ceux qui leur sont le plus familiers, et sur lesquels ils s'exercent le plus souvent.

Or, analyser un objet ou un tout, c'est le décomposer en ses diverses parties ; c'est isoler ces parties les unes des autres afin de pouvoir les considérer chacune à part, c'est les séparer ou les tirer de ce tout, en un mot c'est les *abstraire*.

Nos sens ne font donc, proprement et naturellement, ni analyses, ni décompositions, ni abstractions, quoiqu'il soit de leur essence de nous offrir, une à une, les perceptions qui accompagnent les impressions qu'ils reçoivent, ou qui se joignent à

nos sensations, comme je l'ai fait voir précédemment.

§ 2. A quelle époque et comment la faculté d'abstraire existe dans l'homme.

Or, cette faculté d'abstraire ou de considérer à part, et dans un état d'isolement, les parties ou les qualités des objets, faculté qui appartient exclusivement à l'homme entre toutes les races d'animaux qui lui sont connues, quand commence-t-elle à se manifester? quelle en est la cause et le fondement?

Il me semble hors de doute que l'abstraction n'a lieu et ne peut exister pour nous qu'à l'époque où nous commençons à parler et à prononcer les noms des qualités et des parties de chaque objet, en y attachant les idées distinctes de qualités et de parties; comme l'expérience et une induction naturelle, résultat de l'intuition, nous apprennent à le faire, à mesure que nous entendons nommer ces parties et ces qualités.

A la vérité, ce n'est pas là donner une explication suffisante d'un phénomène si important et si remarquable; car, si nous apprenons à parler, dans notre enfance, en imitant le langage de ceux avec qui nous vivons, il est clair que ce langage a dû avoir une origine, et qu'on peut remonter par la pensée, ou au moins par hypothèse, à un temps où les hommes, qui n'avaient encore jamais entrepris de com-

muniquer entre eux par la parole, ont commencé à le faire.

Cette manière de considérer la question est, en effet, entièrement hypothétique; car nous ne connaissons proprement l'origine d'aucune chose. En y réfléchissant de bonne foi et avec attention, nous sommes forcés de reconnaître qu'il nous est également impossible de comprendre comment les choses ont eu une origine, et comment elles pourraient n'en point avoir. L'observation scrupuleuse des faits, c'est-à-dire de nos facultés et de nos besoins, peut donc seule nous fournir toute la lumière qu'il nous est possible de jeter sur cette importante question, comme sur toutes celles du même genre. Car, attribuer immédiatement à Dieu l'institution des langues, comme l'ont fait quelques écrivains, soit anciens, soit modernes, c'est donner une assertion dogmatique pour un fait; c'est proprement ne rien dire, puisque Dieu n'est l'auteur de notre faculté de parler que comme il l'est de toutes nos autres facultés, sans que l'on puisse tirer de cette vérité incontestable aucune connaissance plus particulière sur leur nature et sur leurs effets. Il est d'ailleurs facile de distinguer les facultés qui sont le résultat nécessaire de notre constitution intellectuelle, des procédés ou des inventions qui n'en sont que des conséquences fortuites ou éloignées, l'universalité étant le caractère des unes, et non celui des autres.

§ 3. Souplesse et variété des inflexions de la voix humaine. Penchant de l'homme à l'imitation.

Remarquons donc premièrement que non seulement l'homme est doué de la faculté de moduler les accents de sa voix d'une manière extrêmement variée ; mais qu'il y joint de plus des articulations de différents genres, qui ne sont propres qu'à ses organes. Quoiqu'il y ait plusieurs espèces d'oiseaux capables d'imiter quelques unes de ces articulations, ils le font toujours avec assez de peine, et uniquement lorsqu'ils y ont été instruits par l'homme.

En second lieu, quelque avantage que nous eussions, à cet égard, sur les autres animaux, et quelque facilité qu'il pût nous donner pour rendre, avec plus ou moins de perfection, un nombre considérable de bruits ou de sons divers, et satisfaire ainsi ce penchant à l'imitation que notre espèce partage avec plusieurs autres, nous n'aurions cependant tiré que bien peu d'utilité de cette supériorité dans les organes de la voix, si nous n'avions fait servir la variété, presque infinie, des inflexions qu'ils peuvent nous fournir, à faire connaître à nos semblables nos besoins, nos désirs, nos passions, en un mot les sentiments de toute espèce dont nous sommes affectés.

Or, comment l'homme parvient-il à attacher ses pensées à des signes? comment fait-il servir à cette

vue, non seulement les inflexions variées de sa voix, mais les attitudes également variées de son corps, les mouvements des muscles de son visage et de tous ses membres?

Est-ce que sa faiblesse naturelle, résultat d'une organisation plus délicate, plus souple, plus mobile, et, en général, plus parfaite, prolongeant pour lui l'état d'enfance et d'impuissance qui en est la suite, exigeant, de la part du père et de la mère, des soins plus assidus, une union plus durable que dans les autres espèces, le rend capable d'une attention plus soutenue, et éveille, en lui, cette puissance d'invention qui lui assure une prééminence incontestable sur toutes les races d'animaux? L'intuition est-elle, dans l'homme, plus distincte, plus étendue que dans toutes les espèces inférieures? Faut-il attribuer le phénomène qui nous occupe à la réunion de ces deux causes, ou peut-être au concours de plusieurs autres?

Quelque opinion que l'on adopte sur cette question, on sera toujours forcé de reconnaître que nous tenons de la nature même de notre constitution intellectuelle une disposition particulière à faire un usage réfléchi de notre faculté d'imiter, par la voix, les sons et les bruits, et les actions par des gestes; tandis que cette même faculté, dans les autres animaux, à quelque degré qu'ils la possèdent, ne produit jamais que des mouvements, pour ainsi dire,

automatiques, et des déterminations purement instinctives.

§ 4. L'homme seul fait de ses gestes et des inflexions de sa voix les signes de ses idées, et c'est en cela que consiste proprement l'*abstraction*.

Le sauvage le plus grossier, le plus voisin de la condition des animaux dont il fait ordinairement sa proie, ou contre lesquels il est quelquefois obligé de défendre sa vie, imite, par ses gestes, leurs mouvements divers, ou leurs cris par sa voix. Il imite, de la même manière, les mouvements et les cris de ses semblables, dans telle ou telle circonstance particulière. Mais, en agissant ainsi, il a un but, une intention : il veut que ses gestes soient des tableaux, que ses cris soient des signes, et il est persuadé d'avance que ces tableaux seront compris, que ces signes seront interprétés.

D'où lui viennent cette intention et cette croyance? A-t-il raisonné sur ses propres impressions, et conclu que l'analogie de conformation qui existe entre lui et ceux avec qui il a des rapports de famille et de voisinage, devait les rendre accessibles aux mêmes impressions que lui? Non sans doute. A-t-il fait des expériences, pour s'assurer si ses tableaux et ses signes pourraient réellement produire sur ceux à qui ils s'adressaient, l'effet attendu? Pas davantage. Il n'a fait qu'obéir à l'impulsion de son instinct et

de son organisation. Il me semble, en effet, qu'il n'y a pas d'autre moyen d'expliquer comment l'homme attache ses idées à des signes artificiels ; c'est-à-dire que cette détermination, en lui, est un fait primitif, dérivant immédiatement de sa nature et de sa constitution intellectuelle. Or, ce fait peut se décrire et s'énoncer de la manière suivante : tant que l'homme n'a pas l'usage de quelques signes d'institution, ou d'un langage artificiel quelconque, toutes les perceptions qu'il peut avoir à l'occasion des objets restent confondues ou constamment unies avec ces objets ; en sorte que, malgré la faculté qu'il a de ne les recevoir qu'une à une par les organes de ses sens, il ne peut jamais décomposer ou analyser, dans le sens ordinaire de ce mot, c'est-à-dire, ici, faire aucune abstraction. Mais, du moment où il aperçoit ces mêmes perceptions dans un signe quelconque, soit un geste, une attitude, un cri, ou un son, alors il les sépare, par sa pensée, de l'objet auquel il était accoutumé à les joindre; parce qu'alors il les en voit réellement séparées, dans le signe qui les lui représente.

Je suppose, par exemple, qu'un sauvage ait vu fréquemment des serpents; qu'il les ait vus se mouvoir, en rampant, avec plus ou moins de vitesse ; qu'il ait entendu leurs sifflements : ces perceptions, quoique très distinctes, et reçues dans des temps différents, ne seront point séparées de l'objet ou des

objets mêmes qui les lui ont fait éprouver, ou, pour mieux dire, de la représentation d'un pareil objet dans sa mémoire. Mais si, au moment où il s'avance vers quelque endroit d'une forêt où se trouve un de ces reptiles dangereux, il rencontre un autre sauvage qui lui indique cet endroit, en imitant, par ses gestes, le mouvement oblique et tortueux du serpent, et par sa voix le sifflement de cet animal; peignant, en même temps, par l'expression de son visage et par ses attitudes variées, la frayeur qu'il a éprouvée, ou le danger qu'il a couru : je dis qu'alors les perceptions et même les intuitions de rapport, qui, jusque là, n'étaient pas entrées dans l'entendement du premier de ces deux hommes, indépendamment de l'objet propre à les produire, commencent, pour ainsi dire, à se détacher, à se séparer de cet objet même, parce qu'il les éprouve indépendamment de lui, et qu'il les en voit séparées.

On me dira, peut-être, que celui qui a fait ces signes a pourtant dû concevoir les perceptions comme séparées de l'objet, puisqu'il les représente comme telles, et que, par conséquent, il n'a pas eu besoin du signe pour abstraire. Mais il me paraît indubitable que, dans l'hypothèse où je me suis placé, l'imagination de l'homme sauvage serait tellement préoccupée par un sentiment violent, qu'il ne ferait, en agissant comme je l'ai supposé, qu'obéir à sa manière d'être affecté, et aux déterminations in-

volontaires de son instinct et de son organisation. A la vérité, je crois que, s'il a occasion de répéter plusieurs fois les mêmes gestes et les mêmes sons, alors l'habitude rendant les impressions moins vives, ou les circonstances n'étant pas de nature à absorber toute son attention, il pourra remarquer lui-même ses gestes, ou ses cris, comme représentant des perceptions particulières qu'il a éprouvées; c'est-à-dire qu'alors ils deviendront, pour lui, de véritables signes, dans lesquels il apercevra des parties ou des qualités des objets, qu'il commencera dès lors à pouvoir en séparer ou en isoler dans sa pensée. C'est, à ce qu'il me semble, de cette manière, que nous commençons nous-mêmes à avoir ce que l'on appelle des idées abstraites, ou des idées de qualités, de parties, de modifications ou manières d'être quelconques, considérées indépendamment des objets ou des circonstances dans lesquelles elles étaient d'abord confondues. Car ce sont les signes, c'est-à-dire, ici, les mots, dont l'usage nous est enseigné dès la plus tendre enfance, qui nous transmettent ces abstractions, ou ces idées abstraites, pour ainsi dire toutes faites; ou plutôt, nous les concluons de l'emploi que nous entendons sans cesse faire des mots, dans certaines circonstances déterminées, en vertu de la faculté naturelle d'intuition et d'induction dont j'ai déja parlé.

§ 5. Progrès ultérieurs du langage, *interjections*, *onomatopées*.

Le fait primitif que je viens de décrire, une fois admis, la marche progressive de l'intelligence humaine dans cette route, le perfectionnement, et même la complication souvent très singulière, des signes de tout genre, peuvent s'expliquer, sinon par une suite d'observations authentiques et rigoureusement constatées, au moins par des conjectures fondées sur la connaissance des facultés de l'entendement humain, et qui ont souvent un très haut degré de probabilité. C'est ainsi que ce sujet a été traité par plusieurs écrivains distingués du siècle précédent, et par quelques philosophes illustres de notre temps, en France, en Allemagne et en Angleterre.

Sans même remonter à cette période hypothétique de l'existence de notre espèce, que l'on appelle état de nature, origine des langues et des sociétés, et sur laquelle nous n'avons guère plus de renseignements qui méritent quelque confiance, que les poètes n'en ont sur leur âge d'or, nous voyons que, chez les hordes sauvages les moins avancées dans la civilisation, le langage des gestes, et celui des sons articulés, contribuent presque également à la communication des pensées et des sentiments. Ainsi, nous n'avons aucune raison de croire que le second

ne se soit formé que sur le premier, et n'en ait été que la traduction, comme Condillac l'a supposé, ce me semble, sans fondement. En effet, la douleur, le plaisir, la surprise, la crainte, arrachent à tous les hommes des cris inarticulés, qui ne sont assurément pas les mêmes dans chacune de ces circonstances diverses, et qui ne peuvent manquer de devenir les signes de ces affections. Aussi trouvons-nous dans tous les idiomes des mots de l'espèce de ceux que les grammairiens ont nommés *interjections*. De plus, la facilité qu'offrent les signes vocaux pour appeler l'attention, soit dans les ténèbres, soit dans l'éloignement, et le peu de peine que donne leur usage (comparé à celui des mouvements et des gestes), tant à celui qui parle, qu'à celui qui écoute, out dû nécessairement rendre partout l'emploi de ces deux sortes de signes, non seulement à peu près égal en proportion, mais aussi presque toujours simultané.

A l'institution des interjections, qui sont évidemment les signes vocaux les plus simples et les plus naturels, il faut joindre celle des noms des objets que l'on peut, en quelque manière, peindre à l'ouïe, comme sont les animaux que l'on a le plus souvent occasion de voir ou de rencontrer, ou dont la voix ou le cri naturel est facile à imiter; les corps ou les substances naturelles qui peuvent se représenter par de certains bruits, ou sons, qu'ils font entendre

dans les circonstances les plus ordinaires. En effet, on trouve dans les idiomes de tous les pays et de tous les peuples, quel que soit le degré de civilisation où ils soient parvenus, des noms imitatifs de l'espèce de ceux que les grammairiens ont appelés *onomatopées*. Et l'on est généralement d'accord sur l'ordre ou plutôt sur le degré d'invention ou d'institution des signes vocaux que j'indique ici comme commun ou comme universel dans tous les pays et chez tous les peuples.

§ 6. Noms personnels, ou *Pronoms*.

Mais il est une espèce particulière de mots, que l'on a généralement regardés comme d'une origine beaucoup moins ancienne que les interjections et les noms substantifs ou adjectifs dont je viens de parler, et qui, par le nom même qu'on leur a donné, semblent avoir été considérés comme des substituts d'autres noms, dont on suppose qu'ils ont pris la place; ce sont ceux des personnes mêmes, qui jouent le rôle le plus important dans le langage (celle qui parle, ou à qui l'on parle, ou dont on parle), et que l'on appelle *pronoms personnels*.

J'avoue que, sur ce point, j'ai peine à adopter l'opinion communément reçue, et que les mots *je*, *tu*, *il*, ou leurs équivalents, dans quelque langue que ce soit, loin d'avoir jamais pu être substitués à des noms propres d'individus, comme on le prétend,

me semblent devoir être, au contraire, primitifs et contemporains de la première institution ou du premier emploi d'un langage quelconque.

En effet, le sentiment du *moi*, ou la conscience de sa propre existence, est, pour chaque individu, le sentiment fondamental, c'est-à-dire celui auquel se rapportent tous les autres, et dont on ne les aperçoit que comme des modifications ou des relations; et je ne puis comprendre comment un homme, en voulant parler de lui-même, aurait jamais pu se donner un nom, soit significatif de quelqu'une de ses qualités, soit de pure invention.

Smith*, qui trouve dans l'invention du mot *je* ou *moi* une métaphysique si fine et si profonde, me paraît s'être mépris en ceci; et l'exemple dont il s'autorise ne prouve pas autant, en faveur de l'hypothèse ordinaire, que cet ingénieux écrivain semble le croire. Car, si un enfant qui commence à parler dit à sa mère, *donne cela à Henri*, ou *c'est pour Henri*, etc., c'est qu'accoutumé à s'entendre nommer ainsi, le mot *Henri* est, dans sa pensée, le nom de l'idée *moi;* mais on aurait tort, ce me semble, de conclure de là, que les premiers inventeurs d'une langue aient dû imaginer d'abord des noms propres, et, long-temps après, les prétendus pronoms, qui, dit-on, n'en sont que les substituts.

* Voyez sa *Dissertation sur l'origine des langues.*

La preuve que ce n'est pas ainsi qu'il faut concevoir la chose, c'est que la forme grammaticale, dans toutes les langues, est tout à fait autre, lorsqu'on se sert du nom personnel *je*, ou lorsqu'on y substitue un nom propre. Mais j'aurai occasion de traiter ailleurs, avec plus de détail, de ce qui regarde les diverses espèces de mots, et de quelques points intéressants de grammaire générale. Je reviens donc à l'examen des effets et des résultats de l'abstraction.

§ 7. Noms généraux et abstraits.

Comme l'attention exige toujours de notre part une espèce d'effort, tandis que l'intuition s'exerce sans la moindre fatigue, nous sommes naturellement portés à remarquer les ressemblances des objets beaucoup plus que leurs différences. Aussi, dès qu'une fois nous avons donné un nom à un objet quelconque, nous répèterons le même nom pour tous les objets semblables, ou à peu près, qui s'offriront à nous; en sorte que ce nom deviendra bientôt extrêmement général, c'est-à-dire commun à un très grand nombre d'objets individuels. Il en sera de même des noms à l'aide desquels nous aurons abstrait quelque partie, qualité, ou circonstance d'un objet, et que nous répèterons sans cesse, pour désigner toutes les parties, qualités ou circonstances semblables ou analogues d'une infinité d'autres objets *.

* Voyez le chap. VIII de la sect. précédente, § 12.

Cependant, à mesure que l'on observera de nouvelles différences entre des objets que l'on avait cru d'abord parfaitement semblables, ou qu'on remarquera des nuances assez sensibles entre des qualités qu'on avait regardées comme tout-à-fait identiques, on imaginera de nouveaux signes, que l'on continuera d'appliquer ainsi dans des circonstances plus ou moins analogues à celles qui auront donné lieu à leur premier emploi. Voilà pourquoi les philosophes disent que les idées abstraites sont aussi des idées générales ; car les signes dont on se sert pour exprimer des perceptions isolées, et comme détachées des objets, s'appliquent, en effet, à un très grand nombre de circonstances diverses.

§ 8. Les idées elles-mêmes ne sont, ni générales, ni abstraites.

Il est donc évident, par tout ce qui a été dit jusqu'ici, que ce n'est qu'à l'aide des signes, que nous avons des idées, ou générales, ou abstraites ; que même elles ne sont telles, qu'autant que nous les considérons dans les signes qui nous les représentent; qu'enfin, ce ne sont pas véritablement les idées qui sont générales, mais qu'il n'y a que les signes, c'est-à-dire, ici, les mots, qui soient généraux, parce que les mêmes mots peuvent, en effet, s'appliquer à une infinité d'objets réellement différents.

Au reste, cette généralité des noms était une chose absolument nécessaire et inévitable ; car il ne

pouvait pas venir à l'esprit des hommes, d'imaginer des noms différents pour des objets ou pour des qualités semblables, à moins qu'il n'y eût une grande utilité à le faire. Aussi n'y a-t-on pas manqué, quand cette utilité s'est fait sentir. Par exemple, quoique tous les hommes d'un village se ressemblent, à peu près, comme tous les arbres de la forêt qui en est voisine, chaque homme de ce village a pourtant son nom individuel, tandis que chaque arbre de la forêt n'a que le nom général d'arbre, ou tout au plus celui de l'espèce à laquelle il appartient en ce genre, comme chêne, sapin, etc. Et la raison de cette différence est évidente; car on a un très grand intérêt à connaître individuellement les hommes avec qui l'on vit, au lieu qu'on n'en a aucun à connaître en particulier chaque arbre d'une forêt. Ainsi, excepté les circonstances singulières où l'on peut avoir eu besoin de connaître, d'une manière précise, des objets individuels, il n'y a rien de si naturel, ou même de si indispensable, que de donner à tous ceux qui se ressemblent le même nom que l'on a déja donné à l'un quelconque d'entre eux.

§ 9. Noms de genre et d'espèce; importance de l'abstraction, ou faculté d'abstraire.

Tels sont donc le fondement et la cause des noms appellatifs, ou de ces noms de classes qu'on a désignées par les mots *genre*, *espèce*, *sorte*, etc., dans

l'invention desquels quelques philosophes, et entre autres J.-J. Rousseau, ont cru voir l'un des plus difficiles problèmes de la métaphysique. « Ce qui « constitue une *espèce* (dit avec raison Smith) n'est « qu'un certain nombre d'Êtres, liés par une mutuelle « ressemblance, et qui, par cette raison, sont dési- « gnés par un même nom également applicable à « tous. »

Il suit de là, que le travail de la classification des Êtres, si propre à porter une lumière précieuse dans cette multitude infinie d'existences, qui autrement ne seraient, pour nous, qu'un chaos, où toutes demeureraient confondues, sans liaison et sans ordre, est un des premiers services, et, l'on peut dire même, un des plus grands bienfaits que nous devions à la faculté d'abstraire. On doit donc regarder l'abstraction comme la cause incontestable du progrès de la plupart de nos connaissances les plus importantes, dont elle est, en même temps, le principal fondement. Et si, comme l'a dit Condillac, nous devons tout à l'analyse, c'est-à-dire à la faculté de décomposer et de recomposer sans cesse les objets propres de nos connaissances (et non pas nos idées ou nos pensées, comme le prétend ce philosophe), il faudra avouer que l'homme tout entier, c'est-à-dire la raison et le génie, qui l'élèvent au-dessus de tout ce qui a vie et mouvement sur ce globe, consistent uniquement dans l'art des signes, et dans le per-

fectionnement indéfini dont cet art est susceptible.

Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer que tous les mots de nos langues, à l'exception des noms propres, sont des termes généraux, qui, par conséquent, expriment toujours des abstractions, soit qu'ils servent à désigner des classes d'individus réellement existants, soit qu'ils n'expriment que des qualités, des modifications, ou des circonstances, qui peuvent appartenir à des Êtres, ou à des objets pris dans un grand nombre de classes diverses. Car, dans le premier cas, c'est-à-dire pour les noms qui désignent des classes d'individus, il est clair que ces noms ne signifient que la somme des qualités ou propriétés qui sont communes à tous les individus compris dans la classe qu'ils désignent, en excluant positivement les différences nombreuses qui les distinguent les uns des autres; puisqu'il n'existe pas deux Êtres individuels qui se ressemblent parfaitement. Il en faut dire autant des noms qui expriment des qualités ou des manières d'être, ou, en général, des rapports quels qu'ils soient. Car, d'abord, une qualité est par elle-même une abstraction, puisque ce n'est qu'une perception tirée ou séparée, au moyen du signe qui la représente, de l'objet auquel elle était unie; et de plus, dans l'emploi qu'on fait du nom d'une qualité quelconque, on exclut les nuances très nombreuses qui la diversifient d'un objet à un autre.

CHAPITRE II.

Des Notions et des Conceptions.

§ 1. Que les mots ne sont pas, à proprement parler, les signes de nos idées.

Depuis qu'on eut commencé à donner le nom d'*idées* à tous les faits de l'entendement, quels qu'ils fussent, à tout ce qui se passe dans notre esprit, et dont l'existence réelle et incontestable nous est attestée par cela seul que nous en avons la conscience, il était naturel et à peu près inévitable que l'on regardât les mots comme les signes de nos idées. Et parce que les idées elles-mêmes semblaient, en quelque manière, se réfléchir dans les mots et devenir ainsi, pour l'esprit, un objet de contemplation, l'on dut naturellement regarder les idées comme les objets propres de l'esprit, comme des Êtres ou des entités d'une nature particulière et purement intelligible, et qu'il était donné à l'entendement ou à l'âme de connaître, comme il était donné aux sens de connaître les corps ou les objets extérieurs et matériels. Aussi cette doctrine a-t-elle été presque généralement admise depuis Platon jusqu'à Malebranche; et quoique Locke et Condillac ne se soient pas

expliqués sur cet article aussi formellement que l'avait fait l'auteur de la *Recherche de la vérité*, il est facile de voir, par plusieurs endroits de leurs écrits, qu'ils retenaient, en partie, ce principe fondamental de la philosophie platonicienne, puisqu'ils en ont expressément admis la conséquence la plus immédiate, que les mots sont les signes de nos idées.

Je ne veux pas dire que cette façon de s'exprimer soit complètement fausse, ou même tout à fait inexacte; il serait bien étrange que tant d'hommes doués d'un génie supérieur et d'une admirable sagacité, se fussent accordés à l'adopter, si elle ne contenait pas du moins un fonds de vérité; et puisque les mots nous servent à communiquer aux autres hommes nos idées et nos pensées, à les leur transmettre souvent avec une parfaite exactitude, il faut bien, qu'à certains égards, ils en soient les signes, ou les fidèles interprètes.

§ 2. Fausse doctrine des idées, considérées comme des Êtres réels; influence qu'elle a eue sur les recherches de Locke.

Mais d'abord, il me paraît évident que la doctrine des idées, considérées comme des Êtres réels et *sui generis*, ou comme des objets propres de l'entendement, de l'esprit, ou de l'âme, n'est autre chose qu'une hypothèse tout à fait arbitraire, et par conséquent, entièrement inadmissible, dans une science qui doit être uniquement fondée sur l'expérience et

sur l'observation. Aussi Locke, Condillac, et les plus illustres de leurs disciples ou de leurs successeurs, n'en ont-ils retenu que quelques termes qui, pourtant, ont encore eu l'inconvénient de répandre de l'obscurité sur leur manière d'exposer et peut-être de concevoir les phénomènes. Tel est, entre autres, le mot *perception*, dans le sens qu'ils y ont communément attaché.

En second lieu, cette proposition, que les mots sont les signes de nos idées, considérée comme conséquence immédiate de la doctrine platonicienne sur ce sujet, a conduit Locke à une division des idées adoptée au-fond, quoique modifiée de différentes manières par ses disciples et ses successeurs; et j'avoue que cette division me paraît porter l'empreinte du faux principe qui lui a servi de base. C'est ce que l'examen de sa théorie sur ce sujet, va, ce me semble, prouver avec évidence.

En effet, ce philosophe me paraît avoir parfaitement déterminé les caractères des idées qu'il appelle *simples*, et que j'appelle simplement idées, en entendant par ce mot, comme il l'a entendu lui-même la plupart du temps, tous les faits intellectuels instantanés et indivisibles, dont la série occupe notre esprit, depuis le premier moment où il commence à penser, jusqu'à celui où la pensée s'éteint en nous avec la vie; c'est-à-dire, cesse de se manifester aux mêmes conditions qui avaient été nécessaires jusque

là, pour qu'elle existât. Car il déclare positivement qu'il ne croit pas qu'un homme puisse avoir dans l'esprit une seule idée qui y reste long temps purement la même. C'est, dit-il, un fait d'expérience dont il ne saurait rendre d'autre raison. « Qu'on prenne, « par exemple (poursuit-il), une certaine figure, « un certain degré de lumière, ou de blancheur, ou « telle autre idée qu'on voudra: et l'on aura, je « m'assure, bien de la peine à tenir son esprit vide « de toute autre idée; ou plutôt, on éprouvera « qu'effectivement d'autres idées d'une espèce diffé- « rente, ou diverses considérations de la même idée « (chacune desquelles est une idée nouvelle), vien- « dront se présenter incessamment à l'esprit les unes « après les autres, quelque soin qu'on prenne de se « fixer à une seule *. »

Locke reconnaît de plus, qu'étant en nous des effets d'une puissance attachée aux choses extérieures, établie par l'auteur de notre Être, pour nous faire avoir telles ou telles sensations, ce sont en nous des idées réelles, par où nous distinguons les qualités qui sont réellement dans les choses mêmes; qu'elles sont complètes, par une raison à peu près semblable, et l'on peut dire aussi, parce qu'étant de leur nature indivisibles, les parties ou les modifications, de quelque nature qu'elles soient, qu'on y

* *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. XIV, § 14.

remarquerait, seraient, comme il en convient lui-même, de nouvelles idées.

§ 3. Qu'il n'y a point d'idées *complexes* ou *composées* ; pourquoi l'on a cru qu'il y avait de telles idées.

Jusqu'ici donc je suis parfaitement d'accord avec ce philosophe, et j'adopte entièrement sa doctrine sur les idées qu'il appelle simples; mais, encore une fois, je crois qu'il n'y a que celles-là qui méritent, à proprement parler, le nom d'idées, et que celles qu'il nomme *complexes*, avec toutes les espèces qu'il admet dans ce genre, ne sont que de purs effets du langage. Car il n'y a jamais, et même il ne peut jamais y avoir, dans l'esprit humain, rien qui ressemble à ces prétendues agrégations d'idées simples, que l'on a voulu désigner par le nom d'idées composées ou complexes. Ce n'est donc pas seulement l'expression que je crois peu exacte, mais je ne vois aussi, je l'avoue, aucun fondement à l'opinion où l'on paraît être qu'il puisse exister quelque chose de pareil dans l'entendement humain.

Quoi ! me répondra-t-on, lorsque je vois un animal ou un palais, quand je pense à ces objets de la nature ou de l'art, quand je pense à l'amitié, à la reconnaissance, à la vertu, à une science qui m'est familière, etc., n'ai-je pas dans toutes ces circonstances, des idées abstraites, générales, collectives, composées ou complexes, de tout genre ?

J'avoue, à mon tour, que je ne comprends pas comment il nous serait possible d'avoir, dans quelque circonstance que ce soit, autre chose que des suites d'idées simples et indivisibles, d'avoir conscience d'autre chose que d'une série de faits intellectuels, dans lesquels il est impossible de remarquer ou de démêler une seule partie, une seule modification, qui ne soit un fait nouveau, instantané, indivisible et, sous ce rapport, entièrement de la même nature que tous les autres. Je sens, pour moi, qu'il m'est impossible d'avoir conscience de deux pareils faits à la fois, et je crois être bien sûr que nul homme ne peut avoir, à cet égard, la faculté que je n'ai pas. Comment donc a-t-on pu s'imaginer que l'on avait des idées *complexes des substances*, par exemple, pour me servir de l'expression de Locke, et que les noms des substances ou des objets, comme or, marbre, pomme, lion, etc., étaient des signes d'idées complexes? Cela vient, à ce qu'il me semble, de ce qu'on a transporté ou attribué aux idées ce qui ne convient qu'aux objets eux-mêmes, ou aux signes destinés à les rappeler.

L'objet est le signe naturel d'une certaine suite d'idées; le nom en est le signe artificiel; au reste cette suite d'idées n'est presque jamais la même dans des temps différents, et ne se compose jamais, ni dans le même ordre, ni du même nombre d'idées. Et si elle peut varier beaucoup pour le même homme

dans différents temps, elle varie encore bien davantage d'un homme à un autre, à raison du degré d'instruction, de finesse dans les organes, et de beaucoup d'autres circonstances ou conditions; au lieu que les idées simples, ou proprement dites, sont à peu près les mêmes pour tous les hommes, et dans tous les temps. Ainsi donc, ce sont les objets eux-mêmes qui sont composés ou complexes; on peut les considérer comme des systèmes de causes, capables d'exciter dans notre esprit de certaines suites d'idées, et les noms de ces objets produisent à peu près le même effet.

§ 4. Idées des parties de l'étendue et de la durée.

Considérons maintenant ce que Locke appelle les *idées complexes des modes*, tant simples que mixtes. D'abord, ce qu'il appelle les modes simples de l'espace, de l'étendue et de la durée, comme sont la distance, les dimensions des corps et les divisions du temps, toutes les fois qu'ils ne sont pas de simples idées, c'est-à-dire des faits actuels et instantanés de la conscience, n'existent réellement pour nous que dans les signes à l'occasion desquels ces idées peuvent se réveiller dans notre esprit. Car les simples idées d'étendue, d'espace et de durée, sont des faits originaux et primitifs, de purs actes d'intuition, qui existent en nous avant que nous ayons connaissance d'aucune distance, d'aucune dimension, d'aucune

durée particulière et déterminée, en un mot de rien de ce que Locke appelle les modes simples de ces idées. Quant aux idées des nombres, il est évident qu'elles ne peuvent pas être simples, en tant qu'elles sont attachées à des signes dont l'effet est de les manifester comme des collections déterminées d'unités semblables. Mais, dans l'homme qui n'aurait l'usage d'aucun signe artificiel, ou dans les animaux, l'idée de plusieurs Êtres semblables peut sans doute être une simple idée, puisqu'elle peut être une perception unique, instantanée, indivisible, et par conséquent, un seul fait intellectuel. Ainsi, ce que Locke appelle *idées complexes des modes simples*, ne sont que les noms, ou les signes quelconques, à l'aide desquels nous représentons certaines idées, et qui peuvent se résoudre en d'autres signes représentant encore d'autres idées de même espèce; en sorte que ces prétendues idées complexes n'existent réellement que dans ces signes, et à cause d'eux.

§ 5. Idées des actions et des sentiments des hommes.

J'en dirai autant de celles que le même auteur appelle *idées complexes des modes mixtes*, expression par laquelle il désigne certaines combinaisons d'idées simples de différentes espèces, comme sont celles qui nous représentent les vices, les vertus et les actions des hommes, et dont nous acqué-

rons la connaissance, comme il le remarque, soit par l'observation des choses mêmes, soit par l'invention et l'assemblage volontaire de différentes idées simples, soit enfin par l'explication qu'on nous donne des termes par lesquels ces combinaisons sont désignées. Mais on peut faire voir, ce me semble, que ces combinaisons n'existent, comme les précédentes, que dans les signes qui leur sont affectés, et à cause de ces signes.

En effet, si je n'avais l'usage d'aucun des mots par lesquels on désigne les qualités ou circonstances particulières que je puis énoncer à l'occasion d'un objet quelconque, parmi ceux qui me sont le plus connus; par exemple, lorsque je vois une orange, je pourrais éprouver successivement toutes les perceptions que ce fruit est susceptible de produire en moi, mais je ne les détacherais jamais, pour ainsi dire, de l'objet lui-même. Il attirerait mon attention tantôt par l'une, tantôt par l'autre de ses qualités, mais ce seraient autant d'actes fugitifs et isolés de mon entendement, qui passeraient sans retour, et ne me donneraient, de l'objet et de ses qualités, d'autre connaissance que celle qui suffirait à la satisfaction des besoins purement physiques du moment.

Mais aussitôt que j'ai appris à attacher à des noms les perceptions et les idées diverses qu'excite en moi la présence des objets, alors chaque objet lui-même devient le signe d'un nombre plus ou moins grand

de ces perceptions ou de ces idées que je puis rappeler presque à volonté dans ma mémoire, et le nom assigné à l'objet lui-même remplit, sous ce rapport, à peu près la même fonction. En sorte que désormais, en voyant ou en touchant cet objet, soit qu'il se manifeste à moi par l'odeur, par la saveur, par le bruit ou le son qui le caractérisent, que j'en entende prononcer le nom, ou que je le voie écrit, je n'aurai pas sans doute instantanément et simultanément présentes toutes les idées dont je sais qu'il est composé, ou qui peuvent se rattacher à son existence; mais l'habitude m'a rendu capable de rappeler très promptement un nombre assez considérable de ces idées. Elles viennent en foule, pour ainsi dire, assiéger mon entendement, et c'est ce qui me donne le moyen de comprendre, ou souvent même de prévoir à l'avance, un grand nombre des propositions que l'on pourra faire à l'occasion de cet objet.

§ 6. Tout terme général ne présente à l'esprit qu'une *simple idée*; exemple du mot *reconnaissance*.

C'est ainsi, c'est en vertu de cette association d'idées, formée comme je viens de le dire, qu'un terme général qui désigne une espèce quelconque de substances, ne présente réellement à mon esprit qu'une simple idée, c'est-à-dire y produit une impression que je ne puis regarder que comme un fait unique, instantané, indivisible, avec la disposition

prochaine à exciter ou à réveiller toutes celles qui y sont associées.

Or, la même chose précisément a lieu pour tout ce que les philosophes ont appelé *idées complexes*, de quelque genre que ce soit. Par exemple, il n'est personne qui n'ait vu, dans le cours de sa vie, des hommes témoigner de la joie, de l'attendrissement, en recevant un service ou un bon office, peindre par l'expression vive et animée de leur physionomie, par la chaleur et la vivacité de leurs discours, le sentiment intérieur dont les pénétrait le souvenir d'un bienfait reçu; il n'est personne qui n'ait entendu dire, dans de pareilles rencontres, que ces hommes étaient reconnaissants, qu'ils n'étaient point ingrats, et ainsi s'est formée, dans notre esprit, l'association d'idées exprimée par le mot *reconnaissance*.

Il suffit de cet exemple pour faire comprendre comment nous avons acquis la notion, ou même l'ensemble de notions attaché aux mots *vice*, *vertu*, ou aux diverses espèces de vices et de vertus comprises sous ces termes généraux : et l'on conçoit comment chacun de ces termes, quand nous l'entendons prononcer, produit sur notre entendement le même effet que la perception d'un Être ou d'un objet qui ne ressemble à aucun autre qu'à ceux de son espèce, dont il a d'ailleurs toutes les propriétés, toutes les qualités propres et distinctives. On conçoit, dis-je, comment un terme général devient le signe

d'une certaine association d'idées ou de notions, qui, si nous voulons y arrêter quelques moments notre attention, vont s'offrir en foule à la mémoire, dans un ordre plus ou moins régulier; de sorte qu'à cette occasion encore, nous serons capables de comprendre, et quelquefois de prévoir, la plupart des propositions dont ce terme général pourra être le sujet.

§ 7. Une proposition tout entière ne présente pareillement à l'esprit qu'une seule idée. Premier exemple.

Mais les hommes de génie, ou de beaucoup d'esprit, aperçoivent souvent entre ces groupes d'idées ainsi comprises sous un seul terme, des rapports qui échappent aux hommes ordinaires. C'est ce qui fait les pensées brillantes, ingénieuses ou profondes, qui nous frappent et nous intéressent à la fois par leur nouveauté et leur justesse, et auxquelles la précision et la vivacité de l'expression donnent encore un nouveau charme. Telle est, par exemple, cette maxime si connue de La Rochefoucault : « L'hy-« pocrisie est un hommage que le vice rend à la « vertu. »

Sans nous arrêter ici au mérite de cette pensée, plus ingénieuse peut-être que vraie, si nous cherchons à connaître comment il arrive qu'une pareille proposition, ou toute autre du même genre, peut être immédiatement comprise par tout homme qui entend le français et qui connaît la valeur des ter-

mes, Locke et la plupart des philosophes nous répondront que c'est parce que tout homme qui entend ces termes, ayant dans l'esprit les idées complexes exprimées par les mots *hypocrisie*, *hommage*, *vice*, *vertu*, est à même d'apprécier la justesse du rapport que La Rochefoucault a su apercevoir entre ces mêmes idées.

Mais si les observations précédentes sont, comme je le crois, conformes à la vérité des faits, et représentent avec quelque exactitude ce qui se passe réellement dans notre entendement, il sera plus exact de dire que, chacun des mots énoncés dans cette proposition étant le signe destiné à rappeler un certain nombre d'idées qui se sont associées dans différentes circonstances sous ce mot et par son moyen, il est, à cet égard, comme un Être ou un objet particulier; puisqu'en effet, un fruit, un animal, un objet quel qu'il soit, quand nous les connaissons, ne sont également pour nous que certains groupes d'idées, formées et associées à peu près de la même manière. Ainsi donc les mots *hypocrisie*, *hommage*, *vice*, *vertu*, sont entendus par un Français, tout aussi bien que les mots orange, lion, or, etc.: non que nous ayons dans l'esprit des idées complexes qui représentent les combinaisons ou associations dont ces mots sont les signes; mais parce qu'à l'instant où on les prononce, les idées plus ou moins nombreuses dont elles se composent viennent

se presser, en quelque sorte, dans notre souvenir, et que l'idée ou la perception que nous avons du signe, lorsqu'il vient à frapper notre oreille ou nos yeux, est comme le premier anneau de cette chaîne, qu'il ne tient qu'à nous de parcourir dans une plus ou moins grande partie de son étendue.

§ 8. Second exemple.

Il est évident qu'il doit en être de même de tous les mots, et lorsque j'entends énoncer ou lorsque je lis cette proposition « l'aimant attire le fer », il me semble incontestable que plus je réfléchis à ce qui se passe en moi, en entendant ou en lisant ces paroles que je comprends très bien, moins je m'aperçois qu'il y ait dans mon esprit, à l'occasion d'aucune d'elles, rien qui ressemble le moins du monde à quelque chose de composé, à une collection ou combinaison d'idées quelconques. J'ai vu quelquefois de l'aimant, très souvent du fer; je puis, à propos de chacun de ces mots, rappeler une suite plus ou moins considérable d'idées, de faits, de notions que j'ai acquises. Un ouvrier accoutumé à travailler et à employer le fer, un minéralogiste, un chimiste, peuvent en rappeler un bien plus grand nombre que moi; mais je suis persuadé que tous les mots de cette proposition « l'aimant attire le fer », ne sont dans leur entendement, comme dans le mien, que des faits

simples et instantanés, qui ne ressemblent qu'à eux-mêmes; qui se distinguent par là de tout ce qui n'est pas eux, et aussi par la propriété qu'ils ont de tenir à des séries d'autres faits associés entre eux et avec lui. Je ne saurais décrire le phénomène autrement, je ne saurais y voir autre chose que ce que je viens de dire.

§ 9. Il convient de donner aux idées exprimées par des termes généraux ou abstraits le nom de *Notions*.

Il n'y a donc point réellement d'idées complexes des substances, comme Locke l'a prétendu; il n'y a que des mots qui sont les noms donnés à des objets particuliers et individuels, et les signes d'un ensemble de qualités et de propriétés, ou plutôt d'une somme plus ou moins nombreuse de faits que nous a fournis l'observation de ces objets. Il y a aussi des mots qui sont les noms donnés à des collections de faits particuliers, que l'observation de nos pensées, de nos sentiments et de nos affections, dans les différentes circonstances de la vie, nous a donné occasion de former. Mais les idées, proprement dites, sont toujours simples et successives: et ce que Locke a appelé idées complexes des modes mixtes et idées complexes de relation, ce sont les termes ou les mots eux-mêmes, qui, par conséquent, ne sont point signes des idées, mais signes de collections ou de sommes d'idées associées; collections ou sommes

auxquelles on peut, ce me semble assez convenablement, donner le nom de *notions*.

§ 10. Il n'y a pas plus d'idées *générales* que d'idées *complexes*.

S'il n'y a point d'idées qu'on puisse appeler *complexes*, il n'y en a point non plus qu'on puisse appeler *générales*; et à ce sujet, je me contenterai de citer un passage de la *langue des calculs* de Condillac, qui servira à compléter la preuve de ce que j'ai avancé dans ce chapitre, et qui recevra peut-être un nouveau jour des réflexions que l'on vient de lire. « Considérer les nombres, d'une manière géné-« rale, dit-il, ou comme applicables à tous les objets « de l'univers, c'est la même chose que ne les appli-« quer à aucun de ces objets en particulier; c'est la « même chose que les *abstraire*, ou les séparer de « ces objets pour les considérer à part, et alors nous « disons que les idées *générales* des nombres sont « des idées *abstraites*. Mais quand les idées des « nombres, d'abord aperçues dans les doigts, ensuite « dans tous les objets auxquels on les applique, de-« viennent générales et abstraites, nous ne les aper-« cevons plus, ni dans nos doigts, ni dans les objets « auxquels nous cessons de les appliquer: où donc « les apercevons-nous? dans les noms, devenus les « signes des nombres.... Si vous croyez que les idées « abstraites sont autre chose que des noms, dites,

« si vous pouvez, quelle est cette autre chose. En « effet, quand vous aurez fait abstraction des doigts « et des autres objets qui peuvent représenter les « nombres; quand vous aurez fait abstraction des « noms, qui en sont d'autres signes, en vain vous « chercheriez ce qui reste dans votre esprit, vous n'y « trouverez rien, absolument rien. Mais, dira-t-on, « comment réduire les idées abstraites à n'être que « des mots? Il me sera plus facile de répondre à « cette question, qu'il ne le serait de répondre à « celle-ci : si les idées abstraites sont autre chose que « des noms, que sont-elles?... Je réponds donc que « *un* est un mot que je me souviens d'avoir choisi « pour signifier un seul doigt, un seul caillou, un « seul arbre, et, en général, un objet individuel; « que *deux* est un autre mot que je me souviens « d'avoir choisi pour exprimer un doigt plus un « doigt, un caillou plus un caillou, etc.; or, comme « dans les noms généraux, tels que *un*, *deux*, *trois*, « il n'y a proprement que des noms, il n'y a aussi « que des noms dans les idées abstraites; car idées « abstraites et noms généraux sont proprement la « même chose.

« On sait, ajoute enfin Condillac, qu'il n'y a hors « de nous, ni genres, ni espèces; on sait qu'il n'y a « que des individus.... Les genres et les espèces ne « sont donc que des dénominations que nous avons « faites; et nous avons eu besoin de les faire, parce

« que la limitation de notre esprit nous faisait une « nécessité de classer les objets *. »

§ 11. Comment l'assemblage de plusieurs termes généraux agit sur l'esprit, et ce que c'est que l'opération à laquelle on donne ici le nom de *conception*.

Après avoir ainsi fait connaître la nature des mots ou des termes, soit généraux, soit abstraits, et la manière dont ils agissent, en quelque sorte, sur l'entendement; après avoir montré que ce n'est qu'improprement qu'on peut les appeler les signes de nos idées, puisque les idées sont des faits singuliers, et, pour ainsi dire, individuels et indivisibles, tandis qu'il est de l'essence des termes généraux de ne rien signifier de tel, il nous reste encore à examiner : 1° comment se forment la plus grande partie de ces mêmes noms, et 2° comment leur assemblage dans le discours, ou au moins dans la proposition, agit sur l'esprit de manière à y faire naître de nouvelles idées, c'est-à-dire de nouveaux faits toujours particuliers et individuels.

Sur quoi l'on peut remarquer que la solution de la première de ces deux questions dépend essentiellement de celle de la seconde, et doit nécessairement s'y trouver comprise. Car les *notions*, c'est-à-dire les sommes de faits ou d'idées exprimées par un seul

* *La Langue des calculs*, chap. IV.

terme, ne peuvent avoir pour l'entendement leur valeur propre et déterminée, qu'autant qu'il connaît ou qu'il peut connaître, au besoin, la plupart des faits, ou des idées composantes, qui font partie de chaque somme, bien qu'il n'en ait pas actuellement le sentiment ou la conscience distincte. Or, ces idées composantes ne peuvent être connues qu'autant qu'elles sont exprimées par des mots, qui, étant, la plupart du temps, des termes généraux, sont en effet d'autres notions. C'est à peu près ainsi qu'en arithmétique, tout nombre peut être considéré comme une somme, ou comme une combinaison quelconque d'autres nombres, quand on connaît ou quand on peut connaître quels sont ces autres nombres; et que chacun de ceux-ci peut, à son tour, être considéré de la même manière, par rapport à d'autres nombres dont on peut supposer qu'il est composé. On connaîtra donc comment se forment le plus ordinairement les termes généraux, quand on saura de quelle manière un assemblage de ces termes, ou une proposition, agit, en quelque sorte, sur l'entendement pour y produire une idée unique, un fait instantané et individuel.

Prenons encore pour exemples les deux propositions que nous avons déja considérées, et d'abord celle qui est la plus simple : « L'aimant attire le fer. » Il est évident qu'elle n'est que l'expression d'un fait unique, d'un pur acte d'intuition de l'entendement

de tout homme qui a eu occasion de voir un morceau d'aimant placé à côté d'un morceau de fer, à la distance convenable pour que l'attraction ait lieu. Le mouvement subit par lequel ces deux corps s'approchent et semblent s'unir l'un à l'autre, est bien un fait de ces deux corps; mais la connaissance que j'en ai n'est certainement qu'un fait de mon entendement; et certainement aussi la proposition qui l'exprime ne signifie pas autre chose que ce fait lui-même, comme devant se reproduire toutes les fois que les conditions ou les circonstances que je viens de décrire se représenteront. Il faut donc que cette proposition, ou cet assemblage de termes généraux, produise sur mon esprit le même effet à peu près que la présence même des objets qu'ils désignent y peut produire. C'est-à-dire qu'en les entendant prononcer, ou en les voyant écrits, mon esprit doit être frappé du fait unique de l'intuition de leurs rapports, comme en présence du fer et de l'aimant placés à une distance convenable, il est frappé du fait unique de leur attraction mutuelle. Telle est, en effet, la manière dont un assemblage de mots, formant une proposition, semble agir sur notre entendement. Or, comme l'intuition qu'il a du rapport des termes, en pareil cas, est un fait intellectuel d'une nature particulière, et essentiellement différent de toute autre intuition, il convient de le désigner par un terme qui le distingue de tous les autres faits

déja reconnus. Le mot *conception* m'a paru le plus convenable pour cet objet, car il est employé fort souvent, dans le langage ordinaire, avec une acception très voisine de celle que je lui donne ici. J'appelle donc *conception* l'intuition du rapport des mots dans les propositions.

§ 12. Comment se forment les termes généraux qui expriment des notions.

Mais, à cette occasion même, on peut remarquer qu'il serait assez inutile de donner un nom particulier à l'opération que nous venons de décrire, de comprendre ainsi sous un seul terme la proposition qui l'exprime, si l'on n'était pas dans le cas d'en faire un fréquent usage. Le mot *conception* ne me servirait donc pas à grand'chose, si je n'avais souvent occasion, dans ces spéculations sur l'emploi des mots, de rappeler l'opération intellectuelle qui consiste à avoir des intuitions de leurs rapports dans les propositions. Et par conséquent, il est clair que je ne l'ai adopté que pour éviter la répétition fastidieuse de ces termes, *intuition du rapport*, etc. Mais, d'un autre côté, comme ce mot est précisément un de ceux qui expriment ces sommes d'idées que nous avons désignées elles-mêmes par le nom de *notions*, on voit ici la solution de la première question que je m'étais proposée, savoir : comment se forment les notions et les mots qui en

sont les signes? car on voit, par tout ce que je viens de dire, qu'elles ne sont que des *conceptions* qu'on a jugé à propos de marquer par un mot unique, à cause du besoin qu'on avait de les rappeler sans cesse dans le discours. C'est ainsi que la langue usuelle s'enrichit d'un nombre considérable de termes qui sont introduits par les mœurs, les usages, les institutions, les opinions qui se forment et se développent au sein de la société, à mesure qu'elle avance dans la civilisation. C'est aussi par le même procédé, et à raison des mêmes besoins, que le langage ou le vocabulaire propre à chaque science, à chaque art, se charge, avec le temps, d'une quantité de termes, que le besoin de se faire entendre clairement et promptement fait adopter ou créer par les hommes qui cultivent ces sciences, ou qui pratiquent ces arts. Et il est à remarquer que cet accroissement du vocabulaire propre à chaque science ou à chaque art n'a lieu qu'à mesure que cet art ou cette science fait de nouveaux progrès ; qu'enfin chaque nouveau terme, quand il est le résultat d'expériences et d'observations bien faites, consacre en effet, s'il le faut ainsi dire, et perpétue la connaissance de faits nouveaux et importants, qui, sans lui, ne tarderaient pas à s'effacer de la mémoire des hommes.

§ 13. Ce que c'est qu'une *définition*. Différence entre la *science* et la *connaissance*, ou entre *connaître* et *savoir*.

Il suit de là que la définition d'un terme général n'est autre chose que la proposition première dont ce terme est le résumé; qu'elle est le développement d'une conception à laquelle on a donné un nom, par la raison que je viens de dire. Il suit encore de là que les conceptions sont infiniment plus nombreuses que les notions, ou plutôt qu'elles sont nécessairement en nombre infini, puisque les combinaisons que l'on peut faire d'un nombre fort considérable de choses ou d'éléments, tels que les mots d'une langue, sont inépuisables.

Enfin, on doit conclure de tout ceci que la conception est véritablement l'opération sur laquelle sont fondées toutes les sciences et toutes les connaissances humaines, puisque toutes sont uniquement fondées sur le langage, que les langues elles-mêmes ne s'enrichissent insensiblement d'une foule de termes nouveaux, que par les termes qu'on substitue à des conceptions, à mesure que les occasions de les répéter deviennent plus fréquentes. C'est donc le langage qui est le véritable créateur et le véritable instrument de la *science* proprement dite. L'homme dépourvu de langage n'aurait guère, comme les animaux de l'ordre le plus élevé, que la simple *connaissance* des objets et de leurs qualités ou propriétés,

à mesure qu'ils s'offriraient à lui ; mais il ne pourrait en faire aucune combinaison qui lui fût propre, rien inventer, rien imaginer ; en un mot, aucune de leurs parties, ni de leurs qualités, ne serait à sa disposition. Ainsi, l'on peut dire que *connaître* est le résultat naturel et immédiat de ses facultés purement animales, au lieu que *savoir* est le produit de la faculté intellectuelle, qu'il possède exclusivement à tous les autres Êtres animés. De sorte qu'au moyen des noms qu'il a donnés aux objets, à leurs diverses parties, à leurs qualités, etc., la *science* est partout unie pour lui à la simple *connaissance* *.

§ 14. Que les idées auxquelles nous avons donné le nom de *conceptions*, sont véritablement celles qu'exprime le langage.

Mais ce qu'il y a de plus important à remarquer, au sujet de la conception, et ce qui prouve incontestablement que les mots ne sont pas les signes de nos idées, dans le sens qu'on attache communément à cette façon de s'exprimer, c'est que cette intuition du rapport des mots dans les propositions constitue exclusivement toute l'intelligence que nous pouvons avoir des langues, et règne sans cesse dans l'emploi que nous en faisons.

Cette distinction importante avait aussi été remarquée par Hobbes. Voyez son *Traité de la nature humaine*, chap. V, § 4.

Ainsi, dans la maxime de La Rochefoucault citée précédemment, ce que l'esprit saisit immédiatement c'est le rapport entre les notions exprimées par les mots *hypocrisie* et *hommage rendu par le vice à la vertu ;* mais ce n'est assurément aucune de ces notions, considérées sous le point de vue des développements nombreux et presque infinis auxquels chacune d'elles pourrait donner lieu ; on sent assez que cela serait tout à fait impossible. Cependant il est visible que, pour sentir la justesse de ce rapport, il faut nécessairement connaître la valeur de chaque mot, et avoir jusqu'à un certain point à sa disposition toutes les idées, ou du moins la plus grande partie des idées associées sous chacun de ces mots. Soit donc que l'on entende parler un homme instruit, ou qu'on lise un discours écrit, les actes de conception que suppose ou que doit faire naître la suite et l'enchaînement des mots, ne pourront avoir lieu qu'autant qu'on aura associé, sous les mêmes termes, les mêmes idées, à peu près, que l'écrivain ou l'orateur y avaient eux-mêmes associées.

Dans la communication des idées, des pensées et des sentiments, par le langage ou par l'écriture, il y a donc une suite d'opérations de l'entendement de celui qui lit ou qui écoute, laquelle correspond à une suite plus ou moins pareille d'actes ou d'opérations de l'esprit de celui qui parle ou qui écrit. Ces actes ou opérations sont, de part et d'autre,

des *conceptions*, c'est-à-dire des intuitions du rapport des mots entre eux, à mesure qu'on les entend prononcer ou qu'on les lit; ces conceptions sont plus ou moins complètes, suivant qu'elles sont l'intuition d'un rapport plus ou moins déterminé. C'est donc avec raison que Turgot a dit quelque part, qu'en parlant *on se devine, la plupart du temps, plus qu'on ne s'explique.* Il aurait pu dire qu'on se devine en effet toujours, et qu'à proprement parler, on ne s'explique jamais. Ceci est une nouvelle preuve de la vérité de ce que j'ai dit précédemment, en traitant de l'origine du langage, qu'il est un résultat nécessaire de la constitution intellectuelle de l'homme. En effet, sans cette disposition primitive, sans cette détermination instinctive qui le porte à communiquer par des signes ses pensées aux Êtres en qui il reconnaît une organisation semblable à la sienne, et qui lui fait comprendre très promptement les signes qui s'adressent pareillement à son intelligence, non seulement les enfants seraient tout à fait incapables d'apprendre leur langue maternelle, mais les hommes faits eux-mêmes ne parviendraient jamais à s'entendre entre eux.

§ 15. Exemple qui peut faire voir comment les seules idées qui nous sont transmises par le langage sont, en effet, des *conceptions* ou intuitions du rapport des mots.

De même que les couleurs, les teintes ou les

nuances diverses qu'un peintre dispose à l'avance sur sa palette ne sont pas, à beaucoup près, suffisantes pour représenter avec exactitude et fidélité les objets et les scènes que l'artiste veut mettre sous nos yeux, en sorte qu'il est sans cesse obligé de les combiner et de les mélanger de mille manières différentes, avant d'arriver à un degré de vérité dans l'imitation qui puisse le satisfaire : ainsi la totalité des mots d'une langue ne suffit pas, à beaucoup près, à celui qui la parle ou l'écrit, pour exprimer ses pensées avec toute la clarté et toute la précision désirables. Ces deux qualités, si nécessaires au langage, ne peuvent être que le résultat de l'art de placer et de combiner les mots de manière que leurs rapports, ou les reflets, pour ainsi dire, qu'ils reçoivent les uns des autres, leur donnent les nuances de signification les plus propres à représenter fidèlement la suite des idées de l'orateur ou de l'écrivain.

Il suffit, pour bien comprendre cet effet, de considérer avec attention quelques phrases d'un discours ou d'un poème. Par exemple, dans la fable de La Fontaine intitulée, *Le rat qui s'est retiré du monde**, qui ne voit que le mot *monde* reçoit des mots qui le précèdent une acception toute particulière, qui est celle de soucis, embarras ou affaires de la vie? Qui ne voit que le seul titre de ce petit poème dis-

* C'est la 3e fable du livre VII.

pose déja l'esprit du lecteur à une série déterminée d'idées ou de pensées, et que cette disposition doit influer sensiblement sur l'intelligence qu'il aura de toute la suite du discours? Ainsi, dans les premiers vers de cette charmante fable,

> Les Levantins, en leur légende,
> Disent qu'un certain rat, las des soins d'ici-bas,
> Dans un fromage de Hollande
> Se retira loin du tracas;

le sens particulier des mots *légende* (Vies des saints), *disent* (qui signifie ici *ont écrit*), *se retira* (qui signifie *fixa son séjour*), etc.; en un mot, toutes les nuances singulières que chaque terme reçoit de ceux qui le précèdent ou le suivent, et de la pensée qui domine dans tout le récit, sont saisies à chaque instant avec la plus grande facilité par un lecteur intelligent. Il comprend même, avec non moins de facilité, les expressions qui disent, en apparence, tout le contraire de la pensée de l'auteur :

> Qui désigné-je, à votre avis,
> Par ce rat si peu secourable?
> Un moine? Non, mais un dervis.
> Je suppose qu'un moine est toujours charitable.

Ici, *non* veut évidemment dire *oui* : et quand le poète, pour confirmer en apparence son assertion, ajoute, *je suppose*, etc., il n'est pas moins évident

qu'il veut dire, *je sais trop qu'un moine est rarement charitable;* car assurément il y avait assez de moines en France, au temps de LaFontaine, pour qu'il ne fût pas obligé de supposer que la charité, ou la tendre compassion pour les maux de leurs semblables, était une vertu commune chez cette espèce d'hommes, si leur conduite habituelle lui avait donné occasion de le croire.

CHAPITRE III.

De la Proposition et de ses diverses espèces.

§ 1. Opinion commune des grammairiens et des logiciens sur la *proposition.*

Les considérations précédentes nous conduisent naturellement à l'examen des principes généraux du langage, et particulièrement de cette partie de la philosophie, appelée, par les logiciens et par les grammairiens, *Théorie de la proposition.*

Ils appellent *jugement* le rapport que l'esprit aperçoit entre un objet et un autre objet; entre un objet et quelque qualité, quelque propriété ou quelque partie de ce même objet, ou de tout autre : en un mot, ils expriment par ce terme tous les actes que j'ai désignés précédemment par le nom d'*in-*

tuitions de rapport, ou simplement par le mot *intuitions*. Ce n'est pas là sans doute le sens qu'on attache dans le langage ordinaire au mot *jugement*, mais peut-être n'y a-t-il pas grand inconvénient à l'adopter, au sens des logiciens et des grammairiens, surtout si l'on convient de désigner par ce terme les intuitions qui sont assez nettes et assez précises pour pouvoir être exprimées par des mots, ou, en général, celles dont on a une conscience distincte, et qu'on remarque expressément comme étant le résultat des perceptions produites par des objets également distincts et déterminés. Alors, le terme plus général d'*intuitions* comprendra, outre les actes que je viens d'indiquer, ceux qui, passant trop rapidement pour qu'on en ait une conscience distincte, influent néanmoins sur la suite des idées, et agissent ainsi sur l'entendement à la manière des *impressions*.

Dans le *jugement*, disent-ils, il y a uniquement l'opération de l'esprit, qui aperçoit la convenance ou la disconvenance des idées; et la *proposition*, n'étant que l'énonciation d'un jugement par la parole, n'est, par conséquent, que l'expression, ou, en quelque sorte, l'image de ce rapport, réfléchie dans les signes qui représentent ces idées. Ainsi, quand je dis, « le temps est beau », mon esprit, suivant l'opinion de Locke et de tous les logiciens et grammairiens, ayant en lui-même les idées du *temps*

ou de la constitution et de la disposition présente de l'atmosphère, et celle de la *beauté* propre à une telle constitution, *juge* que ces deux idées conviennent entre elles; et quand je prononce ces mots, « le temps est beau », je ne fais qu'exprimer au dehors cette convenance des idées, que j'avais aperçue en moi-même, et qui n'était en moi, jusque là, qu'un pur fait de la conscience ou du sens intime.

Cependant il y a, peut-être, dans cette manière de présenter le phénomène de l'esprit qu'on veut expliquer, quelque chose de trop systématique, et, en même temps, de trop vague, de trop indéterminé, pour qu'on y reconnaisse la peinture fidèle de ce qui se passe réellement dans l'entendement. Ne serait-il pas possible d'arriver, par une observation exacte, à une description du fait à la fois plus simple et plus satisfaisante? On peut du moins l'essayer; et les réflexions suivantes me semblent, je l'avoue, propres à y conduire.

§ 2. Considération plus immédiate du sujet.

Chaque Être, chaque objet de la nature, comme nous l'avons déja dit, peut être considéré, par rapport à nous, comme un système de causes propres à agir sur notre entendement, et à éveiller ou à mettre en action nos facultés de sensation, de perception, de mémoire, etc. De plus, chaque Être, ou chaque

objet, contenant en soi toutes les principales qualités, affections ou propriétés qui sont communes à tous les Êtres et à tous les objets de même espèce que lui, peut, sous ce rapport, être considéré comme un signe auquel se rattachent toutes les idées de ces qualités, affections et propriétés qui nous sont connues, et que nous avons eu occasion de remarquer, en différents temps, dans tous les objets individuels de la même espèce que nous avons observés.

Ainsi, chaque objet, comme signe, peut rappeler à notre esprit toutes les idées que nous avons associées, à l'occasion des objets de même espèce; et le nom de cet objet, quand nous l'entendons prononcer, peut produire le même effet.

Il en est absolument de même, comme nous l'avons dit encore, des noms qui représentent certaines associations d'idées, dont ils sont l'unique lien, et qui ont également été formées par nous, en différentes occasions, où nos affections, nos sentiments, avaient quelque analogie, quelque ressemblance, qui nous déterminait à unir ces idées sous un même signe.

C'est, en effet, de cette manière que nous nous sommes fait les notions exprimées par les mots *amitié*, *gouvernement*, *état*, *loi*, *reconnaissance*, etc., et une infinité d'autres. Car ces notions, je le répète, n'existent réellement pour nous, ou du moins ne sont à notre disposition, qu'au moyen des mots qui les expriment; et c'est par le secours de

ces mêmes mots, qui s'offrent à notre mémoire suivant le besoin, que nous pouvons considérer, dans les objets, un nombre très considérable de circonstances, de qualités, de rapports, qui nous échapperaient sans cela.

Ce qu'on appelle *jugement*, ou faculté de juger, telle que nous l'envisageons ici, est donc évidemment le produit du langage ou de l'abstraction, et n'existe dans les animaux, ni au même degré, ni aux mêmes conditions.

Remarquons, en effet, que la plupart de nos perceptions sont des jugements, ou même des propositions implicites. Un gazon dont l'herbe a été récemment coupée, des blés renversés par une pluie d'orage, un cheval qui traverse une rivière à la nage, voilà des perceptions qui peuvent s'offrir à mon esprit, sans que je songe à prononcer les mots qui les expriment, mais qui n'en doivent pas moins toute la netteté qu'elles ont dans mon entendement, à la possibilité de trouver et de prononcer ces mêmes mots, si j'en avais le besoin ou la fantaisie. Par conséquent, une *proposition* est un jugement explicite, ou énoncé par le langage, lequel, comme on voit, n'est pas moins nécessaire pour l'opération que nous appelons *juger*, que pour celle qui consiste à communiquer aux autres les résultats de nos jugements, ou pour leur faire connaître ce qui se passe en nous dans ces cas-là.

Ainsi donc, nous avons, d'une part, dans les objets naturels, autant de systèmes de causes propres à agir sur notre entendement, et à y faire naître un nombre plus ou moins grand d'idées diverses, suivant l'espèce de facultés que leur action met en jeu. D'une autre part, nous disposons d'un nombre plus ou moins grand, mais toujours fort considérable, de termes généraux, capables d'exprimer au besoin ces objets et ces causes, entre lesquelles il y en aura une ou plusieurs qui viendront à nous frapper d'une manière plus remarquable, ou que nous croirons convenable de faire remarquer à d'autres. Or, dans ce dernier cas, nous n'aurons pas d'autre moyen que d'unir, par le langage, les deux signes, dont l'un exprime l'objet, et l'autre la qualité ou le rapport quel qu'il soit que nous remarquons plus particulièrement.

§ 3. Nature et effet de la proposition.

Une proposition n'est donc réellement qu'une énonciation dans laquelle nous rapprochons l'un de l'autre ou nous unissons les signes, c'est-à-dire les mots, dont l'un exprime l'objet ou le système de causes qui agit actuellement sur notre esprit, et l'autre exprime celle de ces causes que nous remarquons, ou l'action particulière qu'elle produit. Le premier de ces mots, comme on sait, a été appelé *sujet;* et le second, *attribut.*

Le *sujet*, c'est-à-dire le mot qui l'exprime, est le signe d'un objet ou d'une notion, d'une idée; l'*attribut* est le signe d'une autre idée; l'union de l'une et de l'autre, l'acte par lequel nous saisissons leur rapport, et auquel j'ai donné le nom de *conception*, est une troisième idée, résultant des deux autres et de la modification qu'elles ont subie par cette union ou par ce rapprochement. Il produit, en effet, dans l'esprit de celui qui entend énoncer la proposition, ou qui la voit écrite, une impression, une pensée, semblable à ce qui se passe dans l'esprit de celui qui parle ou qui écrit. Voilà, je l'avoue, tout ce qu'il m'est possible de voir dans la proposition : il y a, comme dit Quintilien, la chose dont on parle, et ce qu'on dit de cette chose-là : *alterum est quod loquimur*, *alterum de quo loquimur*.

Mais, puisque, dans toute proposition, il n'y a jamais qu'une seule et même opération de l'esprit, la conception, qui lie ou assemble les deux parties, sujet et attribut, dont elle se compose, il s'ensuit que ces deux parties seront ou pourront être essentiellement et continuellement variables; tandis que s'il existe un signe destiné à représenter l'opération qui unit ou sépare ces deux parties, ce signe devra être invariable. Or, le mot *est*, qui se trouve, sinon explicitement, au moins virtuellement, dans toutes les formes des verbes que les grammairiens ont appelés *adjectifs*, par opposition au verbe *être*, qu'ils nom-

ment *substantif*, remplit, en effet, cette fonction, et voilà pourquoi les logiciens lui ont donné le nom de *copule*, du latin *copula*, qui signifie *lien*.

Mais, comme dans bien des cas (par exemple dans les propositions elliptiques) ce mot n'est pas explicitement énoncé, comme il n'est pas absolument indispensable, puisque la conception ou le jugement a lieu par le seul fait du rapprochement du sujet et de l'attribut, plusieurs de ceux qui ont traité cette matière se bornent uniquement à la considération de ces deux parties de la proposition, les uns regardant la copule comme implicitement comprise dans l'attribut, et les autres dans le sujet.

§ 4. Opinions contradictoires des logiciens, sur la nature du rapport qui existe entre le *sujet* et l'*attribut* de la proposition.

Quant à la véritable nature du rapport qui existe entre ces deux parties, les opinions des plus célèbres auteurs offrent des divergences ou des contrastes fort remarquables.

Suivant Condillac, « toute vérité est une propo-« sition *identique* », c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, une proposition dans laquelle la même idée est affirmée d'elle-même, dans laquelle enfin on se borne uniquement à affirmer, sous des expressions différentes, que le même est le même. Il en donne pour exemples les propositions d'arithmétique et de géométrie, comme 2 et 2 sont 4, la somme des trois

angles d'un triangle est égale à celle de deux angles droits, etc. Cette assertion, fondée sur l'emploi abusif du mot *identique*, n'est que spécieuse, appliquée aux propositions que l'on peut faire sur les idées de grandeur et de quantité; elle me semble tout à fait inadmissible, si on l'applique aux propositions qui se font sur des idées d'un autre ordre.

Les anciens logiciens (les péripatéticiens, et après eux les scholastiques) donnèrent à l'attribut le nom de *grand terme*, comme comprenant toujours, dans l'étendue de sa signification, le sujet, que par cette raison ils nommèrent *petit terme*.

Enfin, l'illustre et ingénieux auteur des *Éléments d'idéologie* prétend, au contraire, que « dans tous « nos jugements quelconques, l'extension des deux « idées comparées étant la même, parce qu'elle est « toujours égale à celle du sujet, l'opération intel- « lectuelle consiste à sentir que *le sujet comprend* « *l'attribut* *. »

Ainsi, selon les logiciens de l'école péripatéticienne, l'attribut est *plus grand* que le sujet: suivant Condillac, l'attribut est *égal* au sujet; et, suivant M. de Tracy, l'attribut serait *plus petit* que le sujet.

Or, il n'est pas possible que ces trois assertions, ni même deux d'entre elles, soient véritables à la fois;

* Voyez les *Éléments d'idéologie*, IIIe partie, ou *logique*, pag. 172 et suiv., édit. de 1806.

et, d'un autre côté, si elles étaient entièrement fausses, des hommes d'un esprit éminent, et qui ont beaucoup médité sur cette question, ne les auraient sûrement pas admises. Il faut donc qu'il y ait quelque point de vue sous lequel chacune d'elles peut paraître véritable. Il me semble, en effet, que les premiers philosophes qui ont entrepris de traiter cette question, en l'envisageant sous le point de vue qui avait pour eux le plus d'importance, ont pourtant négligé de considérer celui qui s'offre le plus fréquemment et le plus familièrement à l'esprit.

Je ne m'arrêterai pas sur l'opinion de Condillac, parce que j'ai donné à entendre, par le peu de mots que j'en ai dit tout à l'heure, pour quelle raison elle me semble tout à fait erronée.

§ 5. Hypothèses des logiciens de l'école.

Quant aux péripatéticiens, il paraît évident qu'ils n'ont considéré, dans leur théorie, que les propositions scientifiques, ou, comme ils les appelaient, *catégoriques*. Ils supposaient qu'Aristote avait rangé dans ses dix fameuses classes, ou catégories, toutes les idées que l'esprit humain est capable de concevoir; que chacune de ces classes pouvait être subdivisée en un nombre plus ou moins grand de genres et d'espèces, subordonnées les unes à l'égard des autres, de manière que chaque espèce fût un

genre, par rapport à l'espèce immédiatement inférieure, depuis la catégorie, ou genre suprême (*summum genus*), jusqu'à l'individu, ou dernière espèce (*infima species*): ils supposaient, de plus, qu'ils avaient fait une classification exacte de tous les attributs, en les réduisant à cinq classes *, dont chacune pouvait s'appliquer à un nombre très considérable de sujets différents. Or, comme tout l'artifice du raisonnement consistait, suivant eux, à faire voir qu'un certain attribut est réellement et légitimement applicable à tel sujet déterminé; et comme chaque attribut, appartenant à quelqu'une des cinq classes qu'ils avaient imaginées, pouvait être applicable à un grand nombre de sujets, autres que celui auquel on l'applique dans toute proposition déterminée; de là la dénomination de *grand terme*, donnée à l'attribut de la proposition, et celle de *petit terme*, donnée au sujet, comme étant, suivant eux, compris dans l'attribut.

Mais tout ce système repose, comme on voit, sur

* Ce sont ces classes d'attributs que les logiciens de l'école ont appelées *universaux* (genre, espèce, différence, propre, accident). Le Dr Reid a fort bien exposé toute cette théorie de la logique péripatéticienne dans une dissertation intitulée *A brief account of Aristotle's logic*. On l'a imprimée au commencement du 1er volume de ses *Essays on the powers of the human mind* (Essais sur les facultés de l'esprit humain), 3 vol. in-8°. Édimbourg, 1812. 2e édit.

des hypothèses purement gratuites, et ne peut nullement satisfaire un esprit qui sent le besoin de la lumière et de l'exactitude. L'opinion de M. de Tracy, quoique née peut-être en lui à l'occasion de cette théorie des péripatéticiens, est plus près de la vérité, parce qu'il l'a puisée dans la considération immédiate des termes de la proposition, indépendamment de tout système, et de toute préoccupation en faveur d'une hypothèse quelconque. Au reste, il est assez évident que, dans cette comparaison des deux termes, il a considéré le sujet sous le rapport de sa compréhension, tandis que les logiciens de l'école considéraient l'attribut sous le rapport de son extension; en sorte que c'est réellement la différence des points de vue qui a produit le contraste des résultats, lesquels sont, de part et d'autre, ce qu'ils devaient être. Peut-être néanmoins cette considération de l'extension et de la compréhension des idées, c'est-à-dire des mots ou des termes, quelque importance qu'y aient attachée les auteurs de logique, n'est-elle pas réellement d'une grande utilité dans la théorie de la proposition.

En effet, si, comme nous l'avons dit, elle ne fait que rapprocher deux idées pour en faire naître une troisième, qui est le produit de ce rapprochement, on ne voit pas bien ce que peut faire à cela la considération de la somme d'idées associées sous le mot qui est le sujet de la proposition, et la somme des

autres idées ou objets auxquels peut s'appliquer le terme qui est l'attribut de cette même proposition, ainsi que nous aurons occasion de le faire voir dans la seconde partie de cet ouvrage, en traitant du raisonnement.

Depuis près de trois siècles, les esprits justes et sans prévention ont commencé à reconnaître les imperfections et l'inutilité presque entière de toute la théorie du syllogisme; et l'on n'a pas manqué surtout d'observer combien l'analyse des diverses espèces de propositions y est incomplète. A cet égard, les grammairiens sont allés beaucoup plus loin que les logiciens de l'école, et ont été véritablement plus philosophes qu'eux. Nous rappellerons donc ici ce qu'ils ont dit de plus important sur ce sujet, mais en l'adaptant plus particulièrement à celui que nous traitons, et avec les modifications qui nous paraîtront plus approcher de la vérité et de l'exacte observation des faits.

§ 6. De la presque-simultanéité et de la succession des idées dans l'entendement.

L'entendement de l'homme est tout entier dans le temps, et tout entier ce qu'il est, avec toutes les facultés ou propriétés dont il est doué, dans chaque instant indivisible de la durée. Voilà pourquoi aucune de ces modifications de notre âme, dont nous avons à chaque instant la conscience, et qui n'existent pour

nous que dans la conscience que nous en avons, ne peut jamais être considérée comme une idée simple; c'est-à-dire qu'il n'y a pas une seule idée, dont l'existence actuelle dans notre esprit ne suppose nécessairement, outre l'action de la faculté particulière dont elle est le produit, les actions simultanées ou le concours instantané de toutes les autres facultés. Car c'est la condition indispensable de sa manifestation comme idée distincte.

Pour se convaincre de cette vérité, il suffit de se rappeler qu'une sensation, par exemple, en tant que sensation, c'est-à-dire considérée dans toute la simplicité propre à ce genre de faits, ne saurait pourtant se présenter à l'esprit qu'avec l'objet qui y donne lieu; avec le sentiment qui la rend agréable, ou désagréable, ou à peu près indifférente; avec la mémoire, qui en fait une idée déja connue ou éprouvée; avec la volonté, qui la déclare, pour ainsi dire, un objet de désir ou d'aversion; enfin, avec tout le cortège des autres facultés, dont chacune, pour sa part, la détermine, par l'espèce de rapport dans lequel elle se trouve à son égard.

Cette observation peut seule nous faire comprendre, jusqu'à un certain point, l'inconcevable souplesse de notre esprit, la rapidité incroyable de ses actes, et comment, dans certains cas, nous avons presque conscience de la simultanéité d'un grand nombre d'entre eux. Ainsi, il y a des occasions où,

ayant un grand intérêt à démêler les vrais sentiments et la pensée secrète d'une personne avec qui nous nous entretenons, son attitude, son geste, l'expression de sa physionomie, le ton de sa voix, l'accent particulier qu'elle donnera à quelques monosyllabes, qui lui échapperont, plutôt qu'elle ne semblera les avoir prononcés avec réflexion : toutes ces choses, en un mot, que l'énumération que j'en fais ici ne présente encore que par masses fort composées, auront frappé instantanément celui qui a intérêt à les observer; il aura saisi en un clin d'œil ce qui ne pourrait s'exprimer ou se décrire que par un long discours.

D'un autre côté, comme, depuis le moment où nous commençons à faire quelque usage de nos facultés, jusqu'au dernier instant de notre vie, l'activité de cette force à laquelle nous donnons le nom d'esprit ou d'intelligence, n'est jamais entièrement suspendue; comme elle se manifeste, par la suite non interrompue des actes qui lui sont propres, au moins pendant tout le temps de la veille : il s'ensuit que chacun des actes dont nous avons une conscience distincte, ne pouvant exister que dans l'instant même où nous en avons conscience, il est tout à fait impossible que nous ayons, dans tout le cours de notre vie, deux fois la même idée. Sans doute, les causes de nos idées, dans les objets qui nous les donnent, peuvent être les mêmes dans bien des cas ;

sans doute aussi les termes abstraits, qui expriment certains groupes ou certaines sommes d'idées, sont toujours les mêmes : mais assurément aucune idée proprement dite, c'est-à-dire aucun fait de l'entendement, ne peut être le même deux fois de suite, pas plus que le moment présent ne peut être le même que celui qui le précède ou qui le suit immédiatement.

§ 7. Différence entre une idée, proprement dite, et une *pensée*.

Mais si les idées, proprement dites, ou les faits de l'entendement dont nous avons une conscience distincte, sont des phénomènes extrêmement fugitifs qui se succèdent quelquefois avec la plus étonnante rapidité; les combinaisons que nous en faisons, à l'aide du langage, et plus encore au moyen de l'écriture (dont l'invention a si prodigieusement étendu et perfectionné le langage lui-même), ont plus de fixité, et peuvent se représenter bien des fois à l'esprit, avec un caractère d'identité suffisant pour que nous puissions à chaque fois les considérer, jusqu'à un certain point, comme les mêmes idées ou les mêmes pensées. Car, bien que l'on se serve à peu près indifféremment de ces deux mots pour exprimer un même genre de faits, et qu'une proposition tout entière, comme nous l'avons remarqué précédemment, agisse, en quelque sorte, sur l'entende-

ment, comme une seule idée, ou se transforme, s'il le faut ainsi dire, en un fait unique, qui est la conception, ou l'intuition du rapport des termes ; cependant, il est sans doute convenable d'appliquer plus spécialement le mot *pensée* à ces systèmes d'idées, quelquefois fort composés, que présente l'énonciation d'une proposition développée dans toutes ses parties, comme il nous arrive sans cesse d'en faire, soit en parlant, soit en écrivant. Tel est donc le sens que je donnerai désormais au mot *pensée*; et peut-être n'est-il pas inutile d'observer, à cette occasion, comment se forment et se développent les pensées dans notre entendement.

§ 8. De la suite et de l'étendue des pensées dans l'esprit.

Ce qui prouve que l'esprit de l'homme dispose à peu près à volonté, dans un instant donné, de toutes ses facultés, et de tous ses moyens naturels ou acquis, comme nous l'avons dit tout à l'heure ; c'est que, quel que soit le sujet dont on veuille entretenir actuellement un homme qui réunit une grande variété de connaissances, histoire, jurisprudence, mathématiques, morale, etc., on le trouvera prêt à énoncer sur ce sujet des suites de propositions, qui n'auront pas sans doute toujours le même degré d'originalité dans l'invention, ou de bonheur dans l'expression, mais qui auront du moins de l'intérêt, et, en général, un grand fonds de vérité. Il en sera

de même, à proportion, des personnes qui ont une instruction moins étendue, ou des connaissances moins approfondies. Or, c'est de cette disposition constante, et commune au moins à tous les hommes dont l'éducation a été soignée, ou qui se sont appliqués spécialement à quelque sujet d'étude, à quelque genre de travaux, que naissent les diverses pensées qui se succèdent dans leur esprit, lorsqu'ils viennent à l'appliquer aux objets ordinaires de leur attention.

§ 9. Exemple.

Voici, par exemple, une suite de pensées qui peut se présenter à l'esprit d'un homme qui a réfléchi sur l'ordre des sociétés politiques, et sur les causes propres à en garantir la durée ou la stabilité :

1. La soumission que le peuple a pour les lois, assure le repos et la tranquillité des états....

2. Mais le peuple n'obéit volontiers ou constamment aux lois, que quand il les croit justes....

3. Par conséquent, si elles sont ou s'il les croit injustes, il sera tenté de ne leur pas obéir, il pourra y avoir sédition, désordre dans la société....

4. Il est donc utile d'empêcher qu'on ne dise au peuple que les lois sont injustes....

5. Mais, si, comme cela ne peut guère manquer d'arriver, il vient à s'apercevoir de lui-même qu'elles sont injustes....

6. Il ne servira pas à grand'chose, d'empêcher qu'on ne le lui dise....

7. Il faudrait donc trouver un autre moyen d'assurer son obéissance aux lois, même injustes....

8. J'ai remarqué qu'ordinairement le peuple obéit aux supérieurs, uniquement parce qu'ils sont supérieurs....

9. Sans s'informer s'ils ont un droit incontestable à l'autorité, ni s'ils ont le mérite ou la vertu nécessaire pour l'exercer convenablement....

10. Ainsi, il n'y aurait qu'à dire au peuple qu'il doit obéir aux lois, parce qu'elles sont lois....

11. Mais le peuple voudra-t-il ou pourra-t-il toujours admettre cette maxime, sans aucune autre preuve de sa vérité ou de sa nécessité pratique?....

12. Cela est douteux, et même assez peu probable....

13. Il vaudrait donc mieux faire en sorte que les lois fussent justes.

Dans cette suite de pensées, que l'expérience de la vie et la connaissance de l'histoire peuvent faire naître dans l'esprit d'un homme capable de réfléchir, il est facile d'observer comment elles s'appellent, en quelque sorte, les unes les autres, soit parce que l'une sert à expliquer ou à confirmer celle qui la précède; soit parce que celle-ci fait naître un doute dont celle qui la suit donne la solution, ou provoque

une supposition, dont la conséquence s'offre bientôt d'elle-même à l'entendement, etc.

Au reste, il ne faut pas s'imaginer qu'en marquant cette suite de pensées par des nombres, j'aie prétendu faire considérer chaque proposition ou chaque phrase, ainsi marquée, comme une pensée singulière, et, s'il le faut ainsi dire, individuelle, en sorte qu'il y ait ici précisément treize pensées, ni plus, ni moins. Il est facile de comprendre, au contraire, que je n'ai voulu indiquer que le progrès de l'esprit dans la suite de ses *pensées*, et que la division qu'on en peut faire doit nécessairement être toujours plus ou moins arbitraire.

On doit comprendre même qu'il n'y a pas une de ces pensées qui ne pût donner lieu à des développements plus étendus, comme toutes pourraient être resserrées sous une expression plus concise.

C'est ainsi, en effet, que Pascal les a présentées, en leur donnant en même temps une forme plus piquante, et ce degré d'intérêt qui naît de l'art propre aux hommes de génie ou doués d'un grand talent, celui de provoquer l'activité de l'esprit par la lumière même dont ils l'éclairent : « Il est dangereux, dit-il, « de dire au peuple que les lois ne sont pas justes; « car il n'obéit que parce qu'il les croit justes : c'est « pourquoi il faut lui dire, en même temps, qu'il « doit obéir, parce qu'elles sont lois; comme on obéit « aux supérieurs, parce qu'ils sont supérieurs. Par

« là toute sédition est prévenue, si l'on peut faire « entendre cela *. »

On peut même observer ici comment une pensée telle que celle-ci, « il faut que les lois soient justes, » peut être présentée à l'esprit avec les développements qui servent à en mieux faire comprendre la justesse et la vérité, sans qu'elle perde néanmoins la sorte d'unité qui peut appartenir aux faits de ce genre; car cette unité est le résultat de l'énonciation de toutes les idées dont elle se compose, et dont aucune ne saurait être remarquée en particulier, sans devenir presque aussitôt une autre idée que celle qui fait partie de la pensée tout entière, et qui sert à la modifier ou à la déterminer.

Ainsi donc, quand nous lisons ou quand nous entendons prononcer une suite de mots, destinés à nous faire connaître le rapport de deux notions générales ou abstraites, l'effet total qui est produit dans notre esprit est, en quelque manière, la conception d'une pensée unique, résultant de la somme des conceptions ou des idées successives que lui ont offertes les rapports des mots que nous avons lus ou entendus; soit que ces rapports puissent s'exprimer par le simple rapprochement des deux termes d'une proposition unique, soit qu'ils se présentent dans une suite de propositions, liées entre elles de diverses

* *Pensées de Pascal*, Ire part., art. X.

manières, et formant une période plus ou moins longue. C'est ainsi que comme nous pouvons embrasser, d'un seul regard, un objet, ou un ensemble d'objets assez considérable, tel qu'un palais, une place publique, un paysage, quand nous avons eu occasion d'observer, en différents temps ou à diverses reprises, les parties les plus saillantes de ces objets, leurs rapports de dimension, de distance et de situation.

§ 10. Des diverses sortes de propositions et de leurs causes.

Nous pouvons donc, à présent, nous rendre compte de la manière dont se composent ces sortes de pensées, exprimées quelquefois par une seule proposition, et quelquefois par des suites de propositions. Et d'abord, nous remarquerons que les termes généraux, sans lesquels nous ne pourrions jamais, ni exprimer, ni même avoir aucune idée abstraite, comprenant toujours, dans leur signification, des groupes ou des collections d'idées, tantôt plus, tantôt moins nombreuses; il est très souvent indispensable d'étendre ou de restreindre cette signification, et, en général, de la modifier de diverses manières, pour faire passer dans l'esprit du lecteur ou de l'auditeur le véritable sens que nous y attachons, ou pour indiquer quelques idées accessoires que nous jugeons nécessaire d'y joindre. C'est ce que l'on parvient à faire, en joignant à l'un ou à l'autre

des termes de la proposition (sujet et attribut), ou à tous deux à la fois, des mots qui les modifient de la manière que nous venons de dire. Or, voilà ce qui fait les propositions que les grammairiens ont appelées *complexes*, soit par le sujet, soit par l'attribut, soit par l'un et par l'autre *.

D'un autre côté, par la nature même de notre entendement, et par la manière dont les idées s'y succèdent, presque sans interruption, le présent nous échappe sans cesse, nous n'avons de connaissance certaine que du passé, et nous vivons, en quelque sorte, uniquement dans l'avenir. De là ces alternatives continuelles de lumière et d'obscurité, de doute et de certitude, de craintes et d'espérances, qui agitent sans cesse notre vie, et dont on retrouve partout l'empreinte dans le langage, qui est l'expression la plus immédiate ou la représentation la plus exacte du mouvement de nos pensées. Car, si le sentiment, soit distinctement remarqué, soit plus généralement inaperçu, se joint néanmoins à toutes les déterminations de notre esprit, ainsi que nous croyons l'avoir montré avec évidence; il ne faut pas être surpris que le langage, même quand il exprime nos méditations les plus abstraites, et, en apparence, les plus étrangères à ce genre de

* Voyez l'article *proposition* dans l'Encyclopédie, ou dans les *Œuvres de Dumarsais*.

modifications de notre entendement, en conserve encore quelques indices. Qui ne sait d'ailleurs que la vérité, en général, ayant pour notre intelligence un attrait puissant et un intérêt immense, les hommes qui se livrent aux spéculations les plus étrangères aux sentiments et aux intérêts de la vie commune sont précisément ceux qui ressentent le plus vivement l'espèce de plaisir qui s'attache à sa découverte?

C'est donc à cette cause, prise dans la nature même de l'esprit humain, que nous croyons pouvoir attribuer les formes variées sous lesquelles se présentent les diverses propositions qui concourent à l'expression complète d'une même pensée, suppositives, conditionnelles, indiquant un souhait, un vœu, un ordre, une prière, etc. En un mot, c'est là qu'on peut reconnaître l'origine de toutes les formes des propositions qui, dans une phrase, ou dans une période, sont diversement subordonnées à une proposition principale, qu'elles développent ou déterminent, de manière à porter dans l'esprit de celui qui la lit, ou qui l'entend prononcer, toute la lumière dont elle a besoin, pour être parfaitement comprise.

§ 11. La *Grammaire générale* et la *Métaphysique* ne sont presque que deux points de vue de la considération des mots.

Les deux conditions nécessaires à remplir pour

compléter, dans une phrase ou dans une période, l'énonciation d'une pensée, c'est-à-dire d'un système ou d'une combinaison d'idées, consistaient donc à trouver : 1° les moyens d'étendre ou de restreindre, ou, en général, de modifier, d'une manière quelconque, la signification des termes généraux, par quelques idées accessoires; et 2° les moyens d'exprimer les divers mouvements de l'esprit, doute, supposition, condition, ordre, désir, prière, etc., qui caractérisent les propositions qui sont subordonnées à une proposition principale. Or, c'est la nécessité de satisfaire à ces deux conditions, qui a donné naissance aux différentes formes que prend un même mot, à raison des significations diverses, ou des nuances d'une même signification, qu'il est destiné à exprimer. Voilà comment il est arrivé que les grammairiens, en observant les procédés du langage, ont reconnu ces formes variables d'un même mot, et partagé tous les mots en différentes classes ou espèces, auxquelles ils ont donné le nom de *parties du discours*, ou *parties d'oraison*. Leur travail n'a donc été en effet qu'un point de vue de la considération des mots, celui de leurs manières diverses de signifier, eu égard à l'expression de la pensée. Ce genre de recherches, étendu à un grand nombre d'idiomes, ou plutôt, appliqué à l'observation immédiate des besoins de l'énonciation, a produit à son tour la *grammaire générale*, qui est

proprement la science des causes de la grammaire de chaque idiome en particulier.

Cependant, il y a un autre point de vue, non moins important, de la considération des mots, que les grammairiens ont abandonné aux littérateurs de profession, et aux philosophes, particulièrement ceux qu'on appelle métaphysiciens; c'est celui qui se rapporte à l'étendue et à la force de la signification des termes.

On sait assez, en effet, de quelle importance est, dans le style, ou dans le discours, la propriété de l'expression, puisque c'est de cette condition que dépend essentiellement la clarté des idées; presque tous les mots d'une langue, à l'exception des noms des objets et des Êtres individuels, étant des termes généraux, et comprenant, par conséquent, dans leur signification, un assez grand nombre d'idées, celui qui a une connaissance plus exacte ou un sentiment plus juste de leur valeur, sous ce rapport, est aussi celui qui les emploie avec plus de talent et de succès. Mais l'acquisition de ce genre de connaissance ne peut résulter que de la lecture attentive et assidue des bons écrivains, des plus habiles critiques, et de quelques ouvrages qui ont été composés expressément sur ce sujet, comme les dictionnaires des synonymes.

Le travail des métaphysiciens, dans cette partie, s'est presque toujours borné à l'explication ou à la

discussion d'un petit nombre de termes. A la vérité, ce sont ceux qui expriment les notions les plus générales et les plus importantes de l'entendement humain; et ils donnent lieu à des questions, dont les unes ne peuvent être résolues que jusqu'à un certain point, et dans les limites assignées par la nature à nos facultés, tandis que les autres sont et demeureront éternellement insolubles.

Nous traiterons donc aussi de la signification de ces termes de métaphysique; mais nous croyons devoir présenter d'abord quelques considérations sur le premier des deux points de vue de la science des mots, que nous venons d'indiquer.

CHAPITRE IV.

De la Grammaire générale, ou de la manière de signifier des mots.

§ 1. Quelques principes généraux propres à éclaircir ce sujet.

« Le temps, par le progrès des langues, a multiplié à l'infini les idées; et quand l'homme a voulu « se replier sur lui-même, il s'est trouvé dans un « labyrinthe, où il était entré les yeux fermés *. »

* *Œuvres de Turgot*, tom. II, pag. 261.

Cette réflexion d'un philosophe illustre, qui exprime, d'une manière si frappante, la difficulté propre aux questions dont s'occupe la philosophie, et les nombreuses chances d'erreur auxquelles on est exposé en essayant de les résoudre, est particulièrement applicable aux recherches qui ont pour objet l'analyse et la théorie du langage. Car on n'a pu commencer à se livrer à de pareilles recherches qu'à une époque où les progrès de la civilisation, dans tous les genres, avaient déja fait acquérir aux langues un très haut degré de perfection. Dès lors, les hommes étaient parvenus à se communiquer leurs pensées par des procédés sûrs, faciles et précis; et les traces des premiers efforts qu'ils avaient dû tenter, pour arriver à ce résultat, devaient depuis longtemps avoir disparu. Cependant, comment se reconnaître, ou se diriger avec quelque succès, dans ce labyrinthe où, comme dit Turgot, l'on était entré les yeux fermés? D'un autre côté, si le langage est véritablement l'expression ou l'image fidèle de toute notre intelligence, de toute notre existence morale et sociale, combien n'était-on pas intéressé à en connaître tous les effets, toutes les ressources, et à le suivre depuis sa naissance jusqu'à son parfait développement? Aussi voyons-nous que du moment où quelques esprits investigateurs eurent conçu la pensée de s'appliquer à ce sujet de recherches, il devint, de siècle en siècle, l'étude assidue d'une foule d'hom-

mes doués de sagacité, qui ne laissèrent pas d'y porter successivement une lumière satisfaisante.

Les théories grammaticales se sont donc multipliées, à toutes les époques, chez les peuples qui ont cultivé avec succès l'art de parler et d'écrire; et, s'il y reste encore beaucoup de contradictions et d'obscurités, on ne perd pourtant pas tout à fait l'espérance de concilier les opinions opposées, en remontant par une analyse rigoureuse aux principes qui ont dû présider à la formation et aux divers perfectionnements des langues.

Quelques observations préliminaires nous peuvent, ce me semble, beaucoup aider, soit à découvrir ces principes, soit à éviter les erreurs dans lesquelles on peut si facilement tomber, en essayant de résoudre ce problème difficile.

I. Premièrement, quelque compliqués que nous paraissent les procédés du langage, aujourd'hui que nous cherchons à en démêler l'artifice, dans des idiomes très perfectionnés et travaillés, pendant une longue suite de siècles, par des hommes de génie, il ne faut pas perdre de vue que ce moyen de communication des idées est pourtant une création de l'homme. Par conséquent, les principales ressources, peut-être même toutes celles dont il peut disposer, pour atteindre le but auquel il tend sans cesse, doivent se retrouver, en grande partie, dans les langues les plus pauvres ou les plus grossières. Car l'emploi d'un

langage quelconque est une des nécessités les plus indispensables de l'homme, vivant en société avec ses semblables, c'est-à-dire vivant de la seule manière dont on puisse concevoir la possibilité de son existence.

II. En second lieu, la satisfaction des besoins les plus impérieux, et l'impulsion des passions les plus ordinaires et les plus vives dont notre nature soit susceptible, ayant dû mettre en jeu cette faculté de l'homme, en vertu de laquelle il attache ses idées à des signes, pour parvenir à les communiquer à ses semblables, il n'a pu l'exercer avec succès, ou même tenter de s'en servir, que dans les circonstances où le besoin de comprendre se faisait sentir à celui qui écoutait, à peu près au même degré où le besoin d'être compris était senti de celui qui parlait. Les sentiments réciproques, les circonstances environnantes, faisant des impressions analogues sur l'un et l'autre des interlocuteurs, on peut dire avec vérité, des hommes dans cet état, ce que le philosophe dont nous avons cité précédemment les paroles a dit encore, avec tant de justesse, du langage, tel que nous l'employons maintenant; qu'on se devinait beaucoup plus qu'on ne s'expliquait.

Mais, comme toute espèce de travail répugne naturellement à l'homme, et celui de l'intelligence plus qu'aucun autre, on ne saurait douter que toute invention, une fois conçue, en fait de langage, a dû

être adoptée, dans toutes les occasions semblables à celle où elle avait été d'abord appliquée, et se transmettre ensuite par tradition.

III. Troisièmement, il faut surtout remarquer que si les hommes, employant d'abord le langage, dans les circonstances et sous l'influence des causes que nous venons d'indiquer, ont dû s'appliquer à se faire comprendre clairement, ils éprouvaient presque au même degré le besoin de se faire comprendre promptement.

De là sont venues diverses sortes d'abréviations qu'on observe en grand nombre dans toutes les langues. Si l'on considère d'abord les altérations qu'ont dû subir les mots d'une langue, supposée primitive, par l'effet naturel du progrès des idées, de l'emploi plus fréquent qu'on en faisait et de la facilité plus grande qu'on avait à s'en servir; ensuite les effets de cette tendance naturelle à l'abréviation, surtout dans les mots composés, qui ont dû se former en grand nombre, précisément dans les idiomes encore grossiers et imparfaits; et jusqu'aux altérations ou abréviations produites par l'euphonie, ou par le besoin de plaire à l'oreille, indice d'un perfectionnement déja très considérable, on concevra facilement quels prodigieux changements sont dus à cette cause. Ajoutons-y ceux qui résultent des abréviations dans la syntaxe ou dans la construction des propositions et des phrases entières; changements qui, assurément,

n'ont dû être ni moins nombreux, ni moins importants.

IV. Enfin, et cette considération est fondamentale dans la question qui nous occupe, il ne faut pas oublier que si, d'une part, le langage le plus imparfait doit contenir au moins le germe ou l'indication de tous les éléments nécessaires à l'énonciation complète des pensées les plus composées ou les plus complexes; d'un autre côté, les moyens dont on se sert ne sauraient être que fort simples et très uniformes, puisque c'est la condition indispensable pour se faire comprendre par des hommes dont l'entendement est encore très peu exercé, qui n'ont que très peu de penchant à réfléchir sur leurs propres pensées, et peut-être encore moins d'occasions de le faire.

Au reste, les observations qu'on vient de lire, si elles sont vraies, auront l'avantage de suppléer pour nous, du moins jusqu'à un certain point, au manque de faits positifs et directement observables, sur l'origine ou sur les premiers développements du langage. Car, dans l'impossibilité où nous sommes de remonter par une suite de documents authentiques, c'est-à-dire, ici, par des étymologies exactes et rigoureuses, à la signification première et originale de la plupart des mots dont nous nous servons, c'est faire peut-être tout ce qu'on peut raisonnablement attendre de l'esprit de recherche, que d'arri-

ver, par une suite d'observations simples et incontestables, à la détermination exacte de la manière de signifier des diverses espèces de mots, et à la détermination probable de la signification particulière de la plupart d'entre eux. C'est peut-être aussi tout ce qu'il peut y avoir de réellement utile dans ce genre de considérations.

§ 2. Noms personnels, substantifs et adjectifs ; adverbes.

Examinons, d'après ces principes, les formes diverses sous lesquelles se présentent, dans nos langues perfectionnées, les mots autres que les noms *personnels* et les noms qu'on appelle *substantifs*. Car nous avons fait voir précédemment * de quelle manière les noms généraux des personnes, considérées comme jouant le rôle le plus important dans le discours (les *pronoms*), ceux des objets et de leurs parties les plus remarquables, ceux des actions diverses et de leurs modifications les plus frappantes, enfin ceux des sentiments et des affections les plus ordinaires au cœur de l'homme, et ceux des notions les plus communes, ont dû se former dans toutes les langues. Ils composent, évidemment, ce qu'on pourrait appeler le fonds de chacune d'elles. Peut-être même pourrait-on dire qu'il n'y a, en dernière analyse, que ces deux espèces de mots (*noms* et

* Section II, chap. I, §§ 6 et 7.

pronoms) dans quelque langue que ce soit, puisque tout nous porte à croire que les autres espèces qu'on a reconnues ne sont que des dérivations ou des combinaisons de celles-là.

Et d'abord, les noms que les grammairiens appellent *adjectifs* ne sont autre chose que ces mêmes termes généraux et abstraits, ou ces mêmes noms des objets physiques, considérés comme exprimant une qualité, une modification du nom auquel ils sont joints; et il est indubitable qu'on a pu longtemps se borner à joindre ainsi un nom d'objet ou de qualité à celui qu'on voulait faire envisager sous un certain point de vue, avant qu'on s'avisât de donner aux mots qui prenaient cette manière de signifier, les terminaisons particulières qui en devinrent le signe.

L'invention même de cette terminaison particulière fut sans doute d'abord une inspiration du besoin et de la vivacité des sentiments, plutôt qu'un résultat de la réflexion : elle dut être sentie et comprise aussitôt par ceux à qui l'on adressait la parole; or, cela ne pouvait se faire qu'autant que la terminaison elle-même exprimait quelque qualité très familière, quelque rapport très commun, c'est-à-dire que c'était quelque mot exprimant abondance, plénitude, capacité, pouvoir, aptitude, ressemblance, identité.

Mais les *adjectifs*, ou plutôt la forme adjective des noms une fois inventée et admise, les besoins

de l'énonciation exigèrent quelquefois que, pour rendre leur signification plus précise, on joignît à un mot de forme adjective ou attributive, d'autres mots qui exprimassent le mode ou le degré de la qualité, ou, en général, de l'idée déja exprimée par l'adjectif, c'est-à-dire d'autres adjectifs, dont la manière de signifier subissait ainsi une altération que les circonstances du discours faisaient facilement comprendre. Quand nous disons qu'un homme est *fort savant*, qu'il est *vrai philosophe*, qu'on l'a entendu parlant *tout haut*, ou gémissant *tout bas*, etc., les mots *fort*, *vrai*, *tout*, *haut*, *bas*, ne signifient plus que la manière dont nous concevons que les adjectifs *savant*, *philosophe*, *parlant*, et *gémissant*, doivent être entendus. Or, dans presque toutes les langues, on a donné aux adjectifs, ou aux noms destinés à modifier et à déterminer ainsi d'autres adjectifs, des terminaisons particulières, comme en français *fortement*, *hautement*, *bassement*, etc.; et ces terminaisons n'ont été et n'ont pu être encore que le résultat d'autres noms, soit adjectifs, soit substantifs, qu'on joignait à ceux-là. Ainsi s'est formée l'espèce de mots que les grammairiens ont appelés *adverbes*, nom qui leur a été donné par les plus anciens écrivains en ce genre, parce qu'en effet, ils se joignent plus souvent aux verbes qu'aux adjectifs, quoique leur manière de signifier soit la même, à l'égard des uns et des autres.

§ 3. *Verbes* et leur conjugaison ; leurs *temps*, ou formes temporelles.

Quant à l'espèce de mots que ces mêmes grammairiens ont appelée *verbe*, c'est-à-dire *mot* ou *parole* par excellence, ce nom leur a été donné parce qu'on a remarqué qu'il n'y a point de proposition explicite où l'on ne trouve en effet un verbe à quelque mode d'énonciation absolue ou relative. C'est que ces mots sont composés des noms d'action, d'affection, de mouvement, d'état ou de situation, auxquels les noms personnels se trouvent joints, soit explicitement, soit implicitement. Ce n'est donc pas précisément parce que le verbe est destiné, comme on le dit ordinairement, à marquer l'existence et ses divers modes, qu'il joue un rôle si important dans le langage; mais plutôt il tient ce caractère distinctif, du nom personnel, qui, en s'y joignant, l'empreint, s'il le faut ainsi dire, de sa propre vie.

Cette assertion se confirme par l'observation des faits propres à des systèmes de langue entièrement différents. Dans les idiomes du nord, par exemple, et dans les langues qui en sont formées, comme l'anglais, l'allemand, etc., il suffit souvent de joindre le nom personnel (au moins celui de la première personne) à un nom substantif, pour faire de celui-ci un verbe. Dans le grec, dans la langue latine, qui en est dérivée en grande partie, et dans les

idiomes modernes, qui ont été formés presque entièrement du latin, comme l'espagnol, l'italien et le français, le pronom, ou nom personnel, semble avoir été, en quelque sorte, fondu et comme incorporé dans le nom primitif qui exprimait l'espèce d'action, d'affection ou d'existence, signifiée par le verbe. En sorte que c'est probablement à cette composition ou à ce mélange, qu'a été due, dans l'origine, la variété des formes que prennent les verbes grecs et latins, suivant qu'ils expriment la première, la seconde ou la troisième personne, tant au singulier qu'au pluriel.

La même cause qui faisait du verbe un mot exprimant des actions, des sentiments, etc., rapportés à une personne, à un être doué de vie, a dû le rendre également susceptible des modifications qui expriment les diverses périodes de la durée. De là les formes ou terminaisons diverses que le verbe prend, en effet, dans toutes les langues, et auxquelles on a donné le nom de *temps*, ou *formes temporelles*. Leur effet est de marquer si l'action exprimée par le verbe se rapporte à une période passée, ou présente, ou à venir. Je dis une *période*, et non pas un moment ou un instant, car il faut bien remarquer que c'est là ce qu'on doit entendre, quand on parle des *temps* des verbes. Le *présent* ou le *temps présent* est la période de la durée dans laquelle celui qui parle se considère comme *existant actuellement;*

le *passé*, la période de la durée dans laquelle il se considère comme *n'étant plus*, au moment où il parle; enfin, le *futur* est la période dans laquelle il se considère comme *n'étant pas encore* *.

Au reste, ces périodes diverses sont marquées, tantôt d'une manière précise et par les noms usités pour cela, comme jour, mois, année, siècle; tantôt elles sont simplement indiquées par les accessoires du discours, ou par les circonstances dans lesquelles se trouve celui qui parle, mais toujours d'une manière suffisante pour le besoin qu'on peut en avoir **.

A ces trois *temps*, donnés par la nature même de cette condition de l'existence à laquelle se rapporte leur emploi, il faut en joindre un quatrième, qui se trouve dans toutes les langues perfectionnées, et qui exprime le rapport de toute la durée passée avec l'instant présent, lequel est toujours déterminé par l'acte même de la parole; c'est celui que nous nommons *imparfait*, et que les grammairiens grecs avaient appelé *temps étendu*. Nous disons de Dieu, « qu'il *était* avant tous les temps; » nous pouvons

* Voyez, à ce sujet, les *Remarques sur l'Hermès*, etc., de Harris, pag. 127 et suiv. de la traduction française.

** On reconnaîtra, je crois, la vérité de ces observations, si l'on prend la peine d'en faire l'application à quelques passages de nos meilleurs écrivains; par exemple, à la scène 3e du 1er acte de la tragédie de *Phèdre*, ou à la scène 2e du 4e acte de *Britannicus*.

également dire à une personne que nous rencontrons inopinément dans la rue, « *je pensais* à vous. »

Enfin, outre les formes du verbe destinées à exprimer ces périodes diverses de la durée, il y a encore, dans toutes les langues perfectionnées, d'autres expressions employées à marquer des degrés d'antériorité, relative à quelque moment déterminé de chacune de ces périodes. Telles sont, en français, les formes composées avec les auxiliaires *être* et *avoir*, comme *j'ai fait*, *j'avais fait*, *j'eus fait*, *j'aurai fait*; expressions qui marquent chacune un degré d'antériorité, par rapport aux expressions *je fais*, *je faisais*, *je fis*, *je ferai*. Nous pouvons même exprimer un degré de plus d'antériorité, à l'aide des formes doublement composées, *j'ai eu fait*, *j'avais eu fait*, etc.; mais les besoins de l'énonciation vont rarement jusque là. Au reste, c'est, à ce qu'il me semble, faute d'avoir observé que les formes temporelles des verbes, dans toutes les langues, se rapportent à des périodes et non pas à des époques de la durée, que les grammairiens, même les plus justement célèbres, ont été si peu d'accord entre eux, et ont quelquefois mis si peu de clarté et de précision dans ce qu'ils ont écrit sur ce sujet.

§ 4. Leurs *modes*, ou formes d'énonciation et d'expression.

Mais, comme il arrive, la plupart du temps, qu'une seule proposition ne suffit pas à l'expression com-

plète de la pensée, d'autres propositions, qui servent à en modifier une plus essentielle ou plus importante, à laquelle elles se rapportent, ou à déterminer avec plus de précision quelques mots, quelques idées de cette proposition principale, concourent avec celle-ci à former un tout, un ensemble, dont les diverses parties, liées entre elles et subordonnées les unes aux autres, sont indispensables pour donner à la pensée tout le développement nécessaire. Les différentes formes que prend le verbe, pour satisfaire aux besoins de l'énonciation, dans ces propositions diversement subordonnées à une proposition principale, ont été appelées *modes*.

On remarque donc, dans les langues qui ont été le plus perfectionnées, outre le mode qui sert à l'expression des propositions absolues, directes ou principales, et qu'on appelle *indicatif*, trois autres modes propres à exprimer les propositions relatives, accessoires ou subordonnées : l'un, qui marque plus spécialement que la proposition où il se trouve dépend d'une autre proposition, à laquelle elle doit être jointe pour en compléter et en développer le sens, a été nommé, par cette raison, *conjonctif* ou *subjonctif ;* l'autre, exprimant un ordre, une volonté, un désir, une prière, et se rapportant moins à quelque proposition précédente et expressément énoncée, qu'à ces mouvements mêmes de l'âme ou de la faculté intellectuelle, qu'on néglige d'énoncer

d'une manière plus explicite, est le mode appelé *impératif*. Enfin, dans les propositions subordonnées qui renferment quelque supposition ou condition, quelque vœu ou désir dont l'accomplissement est incertain, ou au moins dépendant de ces conditions mêmes, nous trouvons le mode appelé *optatif* par les anciens grammairiens, ou *conditionnel* par quelques écrivains modernes, tandis que d'autres auteurs l'ont classé mal à propos, ce me semble, parmi les temps du subjonctif. Sur quoi nous remarquerons, qu'à proprement parler, l'indicatif seul a des temps, ou formes temporelles, dont la signification soit expresse et rigoureusement déterminée, et que les autres modes n'en ont que par imitation de ce mode essentiel et principal. Aussi leur signification, par rapport au temps, est-elle toujours indéterminée en elle-même, et entièrement dépendante des autres accessoires du discours.

Quant à l'*infinitif* et au *participe*, bien que presque tous les grammairiens anciens et modernes aient rangé ces deux formes du verbe parmi les modes, il est facile de voir que cette dénomination ne leur convient pas précisément, au moins dans le sens que nous venons d'expliquer. Ils ne sont réellement que des noms et des adjectifs, qu'on peut appeler *verbaux*, pour les distinguer des noms et des adjectifs proprement dits, dont ils diffèrent, en effet, sous plusieurs rapports essentiels. A moins que, considé-

rant ce qu'ils ont de commun avec le verbe dans leur manière de signifier, et, pour ainsi dire, dans leur essence, et prenant la dénomination de *mode* dans un sens plus étendu que celui que nous lui avons donné tout à l'heure, on ne préfère d'appeler l'infinitif *mode substantif*, et le participe *mode adjectif* des verbes.

Mais, quelque dénomination que l'on croie devoir adopter, ce qui est surtout important, dans la considération de ces sortes de mots, c'est de déterminer avec précision leur nature, c'est-à-dire, ici, leur manière de signifier. Or, les modes de la première espèce, tels que *courir*, *croire*, *louer*, *dormir*, etc., diffèrent des noms substantifs qui expriment les mêmes idées ou notions, comme *course*, *croyance*, *louange*, *sommeil*, etc., en ce que d'abord ils conservent virtuellement, s'il le faut ainsi dire, le principe de vie, d'action, et, en quelque manière, d'existence, qui appartient, en général, aux autres modes, et qui leur est venu de leur rapport constant aux noms personnels, ou de leur fusion avec ces mêmes noms; ils conservent de plus, comme les modes essentiels et proprement dits, dans les verbes qui expriment une action, soit directe, soit réfléchie, l'indication d'une sorte de tendance à transmettre ou à éprouver cette action. Enfin, comme les modes dont nous avons déja parlé, ils sont susceptibles de prendre,

par la conjugaison, des formes applicables ou relatives aux diverses périodes de la durée.

Il en faut dire autant des participes, soit celui que l'on appelle *actif*, comme *courant*, *croyant*, *louant*, etc., soit celui que l'on nomme *passif*, comme *couru*, *cru*, *loué*, etc. Non seulement le premier présente l'idée d'état, de situation, même d'action, comme transmissible à un sujet, ou, suivant l'expression des grammairiens, à un *régime*, ce qui caractérise essentiellement le verbe; mais il présente cette action comme se continuant pendant une portion de la période à laquelle on la rapporte, et n'étant pas terminée dans cette période-là; c'est pourquoi on lui a aussi donné le nom de *participe présent*. Quant au participe passif, que l'on appelle aussi participe *passé*, il présente, au contraire, l'action qu'il signifie, comme terminée et accomplie dans la période à laquelle elle se rapporte.

On voit, par ce que nous venons de dire de la nature et de la manière de signifier des verbes, comment cette espèce de mots entre presque toujours dans une proposition, puisque, à l'exception de l'infinitif et du participe, qui sont même plutôt des formes d'expression que d'énonciation, toutes les autres formes constituent presque seules de vraies propositions: les unes directes ou principales (mode indicatif); les autres diversement subordonnées (modes subjonctif, conditionnel, etc.). On conçoit, de plus,

que cela ne saurait être autrement, puisque le verbe est, en effet, composé du nom général des personnes ou de celui des objets (le pronom personnel), et d'un nom d'action ou de manière d'être, et qu'ainsi, chacune de ses formes, à un mode d'énonciation quelconque, comprend implicitement en soi un sujet et un attribut.

§ 5. *Prépositions* et *conjonctions ; déclinaison* des noms.

Nous avons fait voir plus haut (§ 2), comment les adjectifs servent à modifier par des idées accessoires, soit le sujet, soit l'attribut des propositions. Mais on peut aussi étendre, restreindre ou modifier un terme quelconque, par l'idée d'un autre terme, au moyen de certains mots spécialement destinés à cette fonction, et qui, comme les adverbes, sont des mots *invariables* ; c'est-à-dire qu'ils ne subissent aucun changement de forme, ni par rapport au nombre (pluriel ou singulier), ni par rapport au genre (masculin ou féminin), des noms qu'ils sont destinés à unir.

Par exemple, lorsqu'on dit d'un homme qu'il a de la bravoure *sans* témérité, qu'il sait allier la douceur *à* la fermeté, et la piété sincère *avec* la tolérance, que sa bonté est exempte *de* faiblesse, et dans beaucoup d'autres expressions semblables, les mots *sans*, *à*, *avec*, *de*, remplissent évidemment la fonction que

nous venons d'indiquer, et n'en ont absolument point d'autre.

Mais il ne faut pas s'imaginer qu'ils aient été inventés ou créés exprès pour cet usage. Il est facile, au contraire, de se convaincre, avec un peu de réflexion, qu'une invention aussi subtile, aussi métaphysique, n'a pu être tentée à aucune époque du progrès des langues, et que ce serait bien vainement qu'un esprit supérieur, à qui elle se serait présentée, aurait espéré d'en rendre l'usage familier ou populaire. Il est donc probable que tous ces mots, dont la fonction est devenue, avec le temps, purement rationnelle, et la signification tout à fait abstraite, ont été, dans l'origine, des noms (soit adjectifs, soit substantifs), ou des verbes, à différents modes, qui se sont altérés par diverses causes, en sorte qu'il ne reste plus que des débris, pour ainsi dire, de plusieurs d'entre eux. Ceux dont l'emploi est le plus fréquent, le plus nécessaire, et qui sont, par conséquent, usités depuis de longs siècles, ont précisément dû subir les plus grandes altérations.

Cependant, il y a un assez grand nombre de ces prépositions, conjonctions et adverbes, dans lesquels on peut reconnaître encore des adjectifs, comme ceux qui expriment les rapports de situation, soit d'un ensemble d'objets, à l'égard d'un objet principal, soit des parties d'un même objet, les unes à l'égard des autres ; il y en a où l'on retrouve des

substantifs, des verbes, et même des pronoms, ou noms généraux des personnes et des choses *. Sur environ cent cinquante mots de cette espèce, pris dans une de nos langues les plus cultivées de l'Europe, il est probable qu'on pourrait parvenir à prouver, par des étymologies presque certaines,

* En Français, par exemple, les mots *sur* (lat. *supera*, *supra*), *près* (lat. *pressus*, ital. *presso*), *vers* (lat. *versus*), *entre* (lat. *interiora*, *intra*), etc., peuvent être cités comme dérivés de véritables adjectifs. Parmi ceux qui sont dérivés des substantifs, nous indiquerons les mots *comme* (lat. *quo modo*), *sans* (lat. *absentia*, ital. *assenza* et *senza*), *chez* (lat. et ital. *casa*, d'où le vieux français *chézal* ou *chézeau*, c'est-à-dire, demeure, habitation, etc.). *Voici* ou *voilà* (pour *vois* ici, *vois* là), *si* et *soit* (du lat. *sit*, « que cela soit »), sont de véritables verbes; sans parler des participes *partant*, *pendant*, *durant*, *nonobstant*, *vu*, *attendu*, etc. Enfin, notre conjonction *que*, dont l'usage est si fréquent, et paraît si indispensable, signifiant précisément (comme le mot latin *quod*, d'où nous l'avons prise), *ceci* ou *cela*, est un véritable pronom. Ainsi nous disons : « je crois *que* (c'est à-dire *ceci*) vous vous trompez » ; on peut même y substituer une autre forme du même pronom, et dire : « vous vous trompez, je *le* crois. » Car ici *le* (lat. *illud*) signifie encore *ceci* ou *cela*. Enfin, on peut supprimer tout à fait le pronom, et dire : « vous vous trompez, je crois. » Les écrivains anglais suppriment très souvent, dans ce cas, la conjonction *that*, qui correspond à notre *que* conjonctif, et qui n'est aussi qu'un pronom, ayant précisément la même signification et la même valeur.

que la plus grande partie ne sont que des noms ou des verbes, et qu'on n'en trouverait guère qu'une douzaine trop altérés, peut-être, pour qu'il fût possible de remonter à leur origine. La doctrine que nous adoptons ici paraît donc fondée sur les faits, aussi bien que sur la nature du langage. La comparaison, sous ce rapport, de plusieurs langues, dont les systèmes diffèrent entièrement de celui de nos idiomes d'Europe, pourrait confirmer encore cette doctrine, et prouver le point principal que nous nous sommes proposé d'établir ici : c'est que la forme invariable de tous ces mots a été le résultat nécessaire de leur manière de signifier, née elle-même des besoins de l'énonciation.

Mais l'analogie qui paraît ainsi entre les diverses classes qu'on en a faites, et qui a fait prendre à tous ces mots le caractère d'invariabilité que nous venons de remarquer, peut naturellement faire présumer que les distinctions établies par les grammairiens, entre ces classes, n'ont pas toujours un fondement bien solide. Aussi retrouve-t-on plusieurs fois, dans les listes qu'ils en ont faites, les mêmes mots indiqués, ici comme adverbes, et là comme prépositions ou conjonctions. C'est sans doute un défaut, dans toute classification méthodique, que cette absence de caractères nettement tranchés, entre les divisions qu'on y établit. Il est d'ailleurs facile de comprendre que les mêmes mots, qui ont pour unique fonction

d'indiquer un rapport particulier entre deux termes généraux, peuvent également indiquer le même rapport entre deux propositions; et que ceux qui modifient d'une certaine manière une expression, peuvent modifier de la même manière une idée ou une pensée exprimées par plusieurs mots. Au reste, ce n'est pas ici le lieu d'insister sur cet inconvénient, qui sera d'autant moins grave qu'on aura acquis des notions plus exactes sur la nature des espèces de mots dont nous parlons, et sur leur véritable emploi dans l'expression de la pensée.

Enfin, nous remarquerons encore, sur ce sujet, que, dans les langues grecque et latine, et dans plusieurs autres idiomes, ce qu'on appelle *cas* (c'est-à-dire désinences ou terminaisons) des noms, n'est qu'un moyen de plus, dont ces langues disposent, pour exprimer quelques rapports très généraux et très familiers, tels que ceux qui sont marqués, en français, par les mots *à*, *de*, *par*, etc. Le système de ces terminaisons particulières, auquel on donne le nom de *déclinaison*, dans les noms, comme on lui donne celui de *conjugaison* dans les verbes, n'a guère pu se former que parce qu'on ajoutait; dans l'origine, à ces noms et à ces verbes, certains mots, dont la signification expresse et déterminée indiquait l'espèce de rapport qu'on voulait exprimer. Il est donc probable que le temps et la tendance constante des langues à l'abréviation, leur ont fait subir diverses

altérations, par l'effet desquelles ils se sont tout à fait unis à ces noms et à ces verbes, dont ils n'ont plus été que de simples désinences.

§ 6. De l'*article*.

Les propositions qui ont le plus de clarté, sont sans doute celles dont le sujet est un individu déterminé et déja connu : or, le nom personnel, ou pronom de la troisième personne, est le terme général par lequel on désigne tout individu dont on fait le sujet de quelque proposition, soit qu'on ait déja eu occasion de le désigner par son nom propre, soit qu'on l'ait fait connaître auparavant de toute autre manière. Voilà pourquoi, lorsqu'on a senti le besoin ou la convenance de considérer ou de faire envisager comme un être individuel quelque autre nom général, au sujet duquel on voulait énoncer diverses propositions, on a joint à ce nom le pronom personnel lui-même (ou quelqu'une de ses formes); car il s'offrait naturellement pour remplir cette fonction. Envisagé sous ce point de vue, il a conservé, avec le même emploi, la forme qui avait été une fois adoptée; et c'est à cette forme du nom général de la troisième personne, que les grammairiens grecs, et ensuite tous ceux qui ont écrit sur la grammaire, dans les langues dérivées du grec et du latin, ont donné le nom d'*article*. La véritable manière de signifier de cette sorte de mots est donc de faire con-

sidérer, en quelque sorte, comme des individus connus et déterminés, les termes de toute espèce auxquels ils se joignent, et, s'il le faut ainsi dire, de les individualiser.

Ainsi, lorsque nous lisons un fragment ou un chapitre d'histoire naturelle intitulé, *Le lion*, *Le cheval*, *L'éléphant*, etc., nous comprenons que l'auteur, ne devant rien dire sur chacun de ces animaux que ce qui est commun à l'espèce, et qui, par conséquent, doit se retrouver dans tous les individus qu'elle comprend, c'est sous ce rapport individuel qu'il considère son sujet; en sorte que la description qu'il en fait nous présente, comme un individu, le type de l'espèce tout entière. Les apologues, qui sont quelquefois intitulés de la même manière, ne font pas exception à cette observation générale; car la nature même de ce genre de petits poèmes, où l'on fait le récit de quelque action qui ne peut avoir lieu qu'entre des individus, suffit pour prévenir toute équivoque. Dans la fable de La Fontaine, par exemple, intitulée *Le Chêne et le Roseau*, il est évident que le poète, ayant surtout en vue le contraste entre les idées de force et de grandeur, d'une part, et celles de faiblesse et d'abaissement de l'autre, ce sont ces idées et leur opposition qu'il a voulu exprimer dans toute leur étendue. En sorte qu'il y aurait eu moins de justesse et de vérité dans son expression, s'il eût dit *un chêne* et *un roseau*.

Cette indication rapide des fonctions de l'article suffit sans doute pour le but que nous nous sommes proposé, si nous avons marqué avec quelque précision la nature et le principal effet de cette sorte de mots dans le discours. L'application de ces principes généraux aux divers idiomes en particulier, l'observation des anomalies que l'usage, quelquefois guidé par une logique très fine, et quelquefois sanctionnant de son autorité des locutions tout à fait abusives, a pu y introduire, est évidemment étrangère à l'objet de nos recherches.

CHAPITRE V.

De la Métaphysique et de la signification de plusieurs termes employés par les métaphysiciens.

§ 1. Origine et signification du mot *métaphysique*.

Cette partie des études, qui, sous le nom de *métaphysique*, formait, avec la *logique* et la *morale*, l'ensemble de ce qu'on a appelé dans les écoles un cours de philosophie, fut désignée dès les plus anciens temps sous le nom de *philosophie première*, et s'est divisée depuis en diverses branches, dont j'indiquerai tout à l'heure les noms et le principal objet. Mais il convient de faire connaître d'abord

l'origine et la véritable signification du mot *métaphysique* lui-même, sur lequel on a communément des notions peu exactes, ou même tout à fait fausses.

En effet, on s'imagine assez ordinairement que les philosophes ont voulu désigner par ce terme (que l'on croit grec ou dérivé du grec), ce qui est au-delà ou au-dessus des choses physiques et naturelles, des objets ou de leurs qualités, et des idées que nous en avons. Mais cette notion, qui a déja l'inconvénient d'être extrêmement vague, est de plus fort inexacte.

Premièrement, ce mot n'est, dans la réalité, ni grec, ni latin, du moins ne le trouve-t-on dans aucun écrivain des siècles où ces langues étaient encore florissantes, ni même de l'époque de leur décadence. Il paraît avoir été formé par les scholastiques des premiers siècles du moyen âge, dans un temps où ces hommes, qui étaient presque tous incapables de lire Aristote dans sa langue, se faisaient pourtant une sorte de religion d'être les partisans et les admirateurs fanatiques de ce philosophe. Mais, parmi les traités qui nous restent de lui, il s'en trouve un, en treize livres, écrit sans ordre ni méthode, obscur en beaucoup d'endroits, où quelques questions intéressantes se trouvent mêlées à beaucoup de définitions et d'explications grammaticales de termes abstraits. Ces treize livres, l'un des ouvrages d'Aristote les plus incomplets et les

plus maltraités par le temps, sont intitulés τὰ μετὰ τὰ φυσικά, c'est-à-dire, *livres qui suivent ou qui viennent après les livres de physique.* Il est donc probable que c'est ce titre du traité dont nous parlons, qui a donné occasion à quelque homme peu versé dans la langue grecque de forger le mot latin barbare *metaphysica* *.

On ne peut guère aujourd'hui savoir si c'était Aristote lui-même qui avait ainsi intitulé son ouvrage, ou si ce furent ceux qui les premiers mirent en ordre ses écrits, perdus pendant près de deux siècles après sa mort. Il paraît néanmoins, d'après quelques anciens commentateurs grecs de ce philosophe, qu'on pourrait regarder le titre de ce traité, non pas comme indiquant simplement la place qu'il occupait après les livres de physique, mais comme exprimant l'ordre suivant lequel nous concevons les idées abstraites et générales, après les idées physiques et particulières; bien que ces idées générales dussent, suivant eux, avoir la priorité dans notre entendement, comme causes ou principes des idées singulières **.

* C'est ainsi que des mots τὰ βιβλία, *les livres*, c'est-à-dire les livres par excellence, contenant l'ancien et le nouveau testament, on avait fait le latin barbare *Biblia*, la Bible; plusieurs autres mots ont une origine semblable.

** Voy. Philoponus, *in Aristot. de Gen. et Corr.*, pag. 22, ed. Ald. Venet. 1527.

Quoi qu'il en soit de l'étymologie du mot métaphysique, essayons de déterminer la notion qui y fut attachée à l'époque où l'on commença à en faire un assez fréquent usage, et, pour cela, rappelons en peu de mots ce qu'on sait de la science qu'il désigne.

Les premiers philosophes grecs, et entre autres Héraclite, avaient remarqué que tous les Êtres que nous connaissons sont dans un continuel mouvement de décomposition et de recomposition; que tout naît, s'accroît et dépérit par un flux, en quelque sorte, continuel, des molécules matérielles dont chaque corps est actuellement composé. De là, ce dogme ou cette maxime fondamentale de leur doctrine, que tout est en mouvement de génération ou d'existence, mais que rien n'*est* ou n'existe véritablement.

Il fallait donc chercher ce que c'est que *l'Être en soi*, l'existence, l'essence ou la substance proprement dite; en un mot, ce qui subsiste indépendamment de ses accidents (qualités ou modifications), toujours instables, fugitifs et sujets au changement.

Cette existence absolue que l'on concevait, sans en trouver nulle part le type ou le modèle, les uns l'attribuaient aux dimensions ou affections mathématiques des corps, les autres aux *idées* de Platon, d'autres aux *nombres* de Pythagore: et c'est probablement cette diversité d'opinions qui donna occasion au traité d'Aristote dont j'ai parlé tout à l'heure. En

effet, il y examine les diverses hypothèses que je viens d'indiquer, et plusieurs autres questions qui naissent de la question principale ou du problème qu'on s'efforçait en vain de résoudre.

Tel est le fonds sur lequel les scholastiques élevèrent, dans la suite, un système plus étendu, plus complet, une prétendue doctrine à laquelle on a long-temps attaché une très haute importance, bien qu'on n'en ait jamais pu tirer aucun résultat utile, et qu'elle n'ait produit, pendant tout le temps qu'elle a régné dans les écoles, que d'interminables disputes, et quelquefois même des querelles aussi violentes que déplorables. Voici, au reste, comment on avait conçu les diverses parties de ce système.

Premièrement, comme la nature de l'Être, considéré comme Être, était un des points fréquemment mentionnés dans le traité d'Aristote, on fit une section particulière de ce qui pouvait se dire sur ce sujet, et on lui donna le nom d'*Ontologie.*

Ensuite, puisque l'Être par excellence, l'Être seul réel, immuable, toujours subsistant par lui-même, cause unique et suprême de toutes les autres existences, n'est autre que *Dieu*, on fit, des considérations sur Dieu et sur ses attributs, une seconde section de la métaphysique, appelée *Théologie naturelle.*

Enfin, on donna le nom de *Psychologie* * à une

* Plusieurs écrivains allemands ont affecté de remettre en

troisième partie de la même science, dans laquelle fut compris tout ce qu'il était possible de savoir sur la nature et les affections des esprits, autres que Dieu, et sur l'âme humaine, considérée comme une substance, comme un Être d'une espèce particulière entre les esprits.

§ 2. Comment la métaphysique se trouve réduite ici à l'explication de quelques termes.

Il est évident qu'entre ces trois parties de la métaphysique de l'école, la dernière était la seule qui pût avoir quelque intérêt, et qu'elle comprenait implicitement les deux autres; puisque nous ne pouvons rien savoir, et, par conséquent, rien dire des Êtres autres que l'homme, et de Dieu lui-même, que ce qu'il nous est possible d'en connaître par un emploi légitime et régulier des facultés qu'il nous a départies. Aussi, depuis que l'on eût commencé à secouer le joug de cette prétendue philosophie, qui n'agitait que des questions insolubles à la raison humaine, éternel aliment des esprits faux ou téméraires, le mot de *métaphysique*, resté seul en usage, n'exprima-t-il plus, au moins pour ceux qui tenaient à s'entendre eux-mêmes et à se faire comprendre des

vogue ce terme des scholastiques, qui paraît avoir aussi été adopté, en France, dans ces derniers temps, par quelques professeurs de philosophie.

autres, que la science ou l'étude de l'entendement humain et de ses facultés. Descartes, Locke, et leurs plus illustres successeurs, en France, en Angleterre, et chez les autres nations éclairées de l'Europe, en firent ce qu'elle est aujourd'hui, une science de pure observation des faits de la conscience, c'est-à-dire des *idées*; et c'est pour cela qu'un philosophe très distingué de notre temps * a proposé et employé, pour la désigner, le nom d'*Idéologie*. Enfin, c'est ainsi que nous l'avons considérée nous-même, et que nous avons essayé de la présenter dans cet ouvrage.

Mais, ayant traité d'abord des diverses facultés de l'entendement et des différentes espèces d'idées qui en sont le résultat, puis du langage et de la faculté d'abstraire, qui nous sert à les manifester, il ne nous reste plus, pour compléter cette partie de notre travail, qu'à discuter la valeur de quelques termes qui, bien qu'ils soient d'un usage très familier, et généralement entendus de tout le monde, ont pourtant été le sujet d'interminables controverses entre les métaphysiciens.

§ 3. *Espace, Durée.*

On a vu précédemment ** comment les *notions*, et les mots qui en sont les signes, sont, sous un

* M. de Tracy.

** Chap. II de cette IIe section.

certain point de vue, une pure création de notre entendement; en sorte que ces notions, ou ces groupes de faits et d'idées associées, n'existent absolument que dans les mots et à cause d'eux, c'est-à-dire par leur moyen.

Il n'y a donc, et il ne peut y avoir, sous ces termes généraux, que ce que nous y avons mis nous-mêmes, c'est-à-dire, en dernier résultat, que des faits de notre conscience, dont les uns nous attestent des existences indépendantes de la nôtre, et extérieures au moi; tandis que les autres se manifestent à nous comme des faits directs de l'entendement ou du moi, et qui lui sont exclusivement propres. Cependant certaines conceptions, ou intuitions de rapport entre les mots (bien qu'elles soient aussi des idées, c'est-à-dire des faits réels de l'entendement), lorsqu'une fois nous les avons désignées par un terme particulier, semblent prendre dans notre esprit une réalité indépendante, et comme une existence extérieure qu'elles n'ont pas, ou du moins que rien ne nous autorise à leur attribuer. C'est là une cause féconde d'erreurs souvent graves et dangereuses, dont les hommes ont été plus ou moins dupes dans tous les temps.

Et d'abord, pour ce qui est de la *durée* et de l'*espace*, j'ai déja dit qu'avant l'institution ou l'emploi d'aucun signe, d'aucun langage, l'homme et les animaux ont une connaissance intuitive, ou plutôt

ont, dans certains cas, des intuitions de ces deux conditions de l'existence des Êtres.

L'étendue des corps, la distance qui les sépare, sont connues, comme on l'a vu dans la première section de cet ouvrage, non seulement de l'homme, réduit aux simples actes nécessaires à la vie de relation, mais aussi des animaux, qui n'ont que les facultés nécessaires à l'accomplissement de ces actes. Cependant l'homme, tant qu'il est ainsi borné aux seuls moyens de connaître, ne peut avoir aucune notion proprement dite, ni de l'espace, ni de la durée; il faut, pour que ces intuitions puissent devenir l'objet de sa contemplation ou de ses méditations, qu'elles soient réfléchies dans des signes. Mais aussi, dès lors, ces intuitions perdent leur caractère d'idées, pour prendre celui de notions; et, ce qu'il y a surtout de remarquable, les mots qui les expriment nous semblent désigner, non plus seulement des rapports, mais des entités réelles, qui ont une existence indépendante et de notre pensée et de toutes les existences. Je puis concevoir que tous les corps de l'univers soient anéantis, mais il m'est impossible de comprendre que l'espace qui les contient cessât lui-même d'être, et que, par conséquent, son existence ne durât pas, puisque continuer d'exister c'est durer, puisqu'enfin l'existence est tout à fait incompréhensible sans la durée. En un mot, l'espace et la durée sont deux existences que je suis forcé de

concevoir comme immuables, éternelles et incréées.

D'où vient donc le caractère extraordinaire qui distingue ces deux notions entre toutes les autres? Comment arrivons-nous à être forcés de concevoir des existences qui n'ont rien de commun avec toutes celles qui nous sont connues; qui semblent n'être, au fond, et qui ne sont peut-être en effet que de simples rapports?

Remarquons d'abord, que la différence de nos idées, les unes à l'égard des autres, se manifeste par leur succession; c'est-à-dire que cette succession même est une des conditions nécessaires de leur manifestation comme idées distinctes. Or, c'est l'intuition de ce rapport constant de toutes nos idées, qui nous manifeste à son tour une propriété essentielle et fondamentale de tous les Êtres dont ces idées nous attestent l'existence. Car ces Êtres, leurs qualités, leurs parties, leurs modifications de tout genre, ne peuvent être conçus par nous qu'autant qu'ils ont une certaine durée, et cette durée est aussi la propriété essentielle des idées qui nous représentent toutes ces choses. Elle est donc, en effet, la condition nécessaire de l'existence des Êtres et des idées que nous en avons.

En second lieu, l'étendue est le mode constant de l'existence des corps, la condition sans laquelle il nous est impossible de les concevoir. Or, l'espace n'est, pour ainsi dire, que la possibilité de l'étendue:

si donc il nous était donné de comprendre que l'espace et la durée pussent être anéantis, il nous serait donné de comprendre l'impossibilité de toutes les existences, ou de tout ce qui est, c'est-à-dire de comprendre une contradiction manifeste, une absurdité palpable.

Ce n'est pas là, sans doute, expliquer ce que sont l'espace et la durée ; ce n'est pas là faire connaître, comme on dit, leur nature ou leur essence; et certes je n'en avais ni le projet, ni la prétention, l'intuition qui sert de fondement à ces deux notions étant un de ces faits primitifs de l'entendement, qu'on ne peut qu'obscurcir en cherchant à les expliquer ou à les définir. Car, dire avec Leibnitz, par exemple, que l'espace est l'ordre des co-existants, et que la durée est l'ordre des successifs, ce ne serait pas assurément faire connaître la signification de ces deux mots à celui qui ne saurait pas quelle espèce de faits primitifs ils expriment. C'est seulement constater une observation importante, parce qu'elle sert à caractériser deux ordres de phénomènes essentiellement distincts. C'est dire, en d'autres mots, que toutes nos idées sont dans le temps, et tous les corps dans l'espace; que la succession est le mode essentiel des unes, et l'étendue le mode essentiel des autres ; enfin, c'est dire que tout ce qui constitue le *moi* est dans le temps, et tout ce qui constitue le *non-moi*, dans l'espace.

En dernier résultat, la *durée*, ou, plus exactement, *une durée*, c'est l'intuition de l'existence d'un Être ou d'un objet comparé à un ensemble de faits ou de phénomènes qui se succèdent; ou mieux encore, c'est ce que tout homme qui sait le français entend sous ce mot, et que les hommes de tous les temps et de tous les pays entendent et ont toujours entendu par les mots qui, dans leur langue, étaient les équivalents de ce terme *. La *durée*, comme notion, n'est autre chose que ce mot lui-même, signifiant la somme de tous les faits de ce genre et de toutes les combinaisons que l'on peut en faire.

L'*espace*, ou, pour mieux dire, *un espace*, c'est l'intuition de la distance qui sépare deux ou plusieurs corps les uns des autres; c'est la place qu'occupe un corps, ou qu'il est destiné à occuper. L'espace, comme notion, c'est le mot *espace* lui-même, signifiant la somme de tous les faits de ce genre et de toutes les combinaisons auxquelles ces faits peuvent donner lieu.

§ 4. *Esprit, Matière.*

On sent que les observations que nous venons de

* « Qu'est-ce donc que le temps? si personne ne me le « demande, je le sais; si je veux l'expliquer à celui qui me « ferait cette question, je ne le sais pas. » *Quid est ergo tempus? si nemo ex me quærat, scio; si quærenti explicare velim, nescio.*

(S. Augustin. *Confess.* lib. XI, cap. XIV.)

faire sur l'espace et sur la durée, ou des observations à peu près semblables, peuvent s'appliquer aux autres notions, parce que l'esprit humain n'a guère qu'une manière uniforme de procéder dans ses créations, ou plutôt parce que sa nature le porte à suivre, dans tout son développement, une marche, en général, assez uniforme. Ainsi, nous dirons que le mot *matière*, comme idée, signifie tout fait produit dans notre entendement, lorsqu'il perçoit les qualités des corps exprimées par les mots étendue, solidité, résistance, impénétrabilité, mobilité, agrégation de parties semblables ou diverses. Mais, comme notion, ce n'est que le terme lui-même, en tant qu'il exprime la somme de tous ces faits et de toutes ces qualités ou propriétés, qui toutes ont, comme nous venons de le dire, pour caractère essentiel, pour condition expresse, de pouvoir être considérées dans l'espace.

Au contraire, le mot *esprit* exprime la somme des faits uniquement et directement propres au moi, ou à l'Être animé; faits qui ont pour caractère essentiel, pour condition expresse, de ne pouvoir se manifester que par leur succession, ou de n'exister que dans le temps : telle est la notion attachée à ce terme. Les mots *âme* et *entendement* n'expriment que la même notion, envisagée sous des points de vue un peu différents.

On voit par là que les mots d'esprit et de matière,

ou ceux d'âme et de corps, qu'on emploie quelquefois comme entièrement équivalents, sont des notions de notre entendement, ou les signes de collections de faits intellectuels, qui, comme collections, n'existent réellement que dans ces mots et à cause d'eux; que nous n'avons imaginé ces noms divers, que parce que les faits qu'ils expriment sont véritablement de nature très différente, et même tout à fait opposée; que, par conséquent, aucun effort de méditation ou d'attention de notre part, aucun artifice de langage ne peut faire qu'il y ait aucune ressemblance, aucune identité entre ce que la nature a fait différent. En un mot, on voit que le fameux problème de l'union des deux substances, qui a si fortement occupé les philosophes, dès les plus anciens temps, et pour la solution duquel des hommes doués de la plus grande force de tête ont créé tant de systèmes plus ou moins ingénieux, n'a jamais produit et dû produire que de purs abus de mots; en sorte qu'ils ont toujours laissé la question précisément au point où ils l'avaient prise.

Ceux qui se disent ou se croient *matérialistes*, c'est-à-dire qui prétendent que la matière peut penser, tombent dans une erreur à peu près pareille; car il faudrait d'abord qu'ils eussent reconnu, entre les substances simples dont le corps humain est composé, quelle est précisément celle à qui appartient cette merveilleuse propriété; qu'ils se fussent

assurés, de plus, que cette substance est véritablement simple, c'est-à-dire indécomposable; et enfin, qu'ils eussent démontré que les notions de pensée et d'étendue ne s'excluent pas réciproquement. Jusque là, leur opinion ne peut être qu'une hypothèse tout à fait arbitraire, qui ne saurait avoir plus de crédit sur un esprit raisonnable, que celles de Leibnitz, de Malebranche, et de plusieurs autres, sur l'union des deux substances.

On comprend aussi pourquoi, de tant d'hypothèses qui ont été faites sur la nature et l'essence de la *matière*, il était impossible qu'il y en eût une seule qui approchât de la vérité, puisque l'on ne faisait jamais, en pareil cas, que réaliser une abstraction. Ainsi, considérer la matière, ou les derniers éléments dont se composent les corps, comme des particules étendues et parfaitement dures, suivant la doctrine des atomistes anciens et modernes, ou les regarder, avec le Père Boscovich, comme des points mathématiques, doués de forces attractives et répulsives, c'est non seulement imaginer des Êtres dont l'existence n'est constatée par aucun fait, par aucune expérience, mais c'est encore regarder une pure conception de l'entendement comme un Être réel; c'est oublier une convention que nous avons faite avec nous-mêmes, pour y voir tout autre chose que ce que nous y avons mis.

Les notions comprises dans celle de corps ou de

matière ont encore donné lieu à plusieurs erreurs, qu'on aurait sans doute évitées, si l'on était remonté à leur véritable valeur par une analyse plus exacte; et ces erreurs ont souvent répandu de l'obscurité sur les principes des sciences les plus importantes. Ainsi, dans la géométrie, les dimensions des corps, les lignes, les surfaces, sont de pures conceptions de l'entendement, qui, tant qu'on se borne à les envisager comme telles, donnent lieu à des propositions dont l'évidence est incontestable. Mais, quand on a cru pouvoir remonter à l'essence prétendue de ces notions considérées comme des Êtres réels, quand on a voulu pénétrer au delà des faits primitifs extrêmement simples d'où ces notions et leurs expressions sont dérivées, on s'est jeté dans des difficultés inextricables.

La *ligne droite*, par exemple, a été définie communément la plus courte distance d'un point à un autre; mais ces mots (*ligne droite*) ne sont que l'expression de notre intuition naturelle et primitive de *distance*. Car, quand nous parlons de la distance qu'il y a entre deux points, ou entre deux objets qui sont sous nos yeux, nous entendons toujours la plus courte possible, celle que suivrait un rayon lumineux partant d'un de ces points pour aller à l'autre. En un mot, la ligne tirée sur le papier avec une règle bien droite, ou la corde tendue avec force entre deux objets peu distants, ne sont,

comme les mots mêmes de *ligne droite*, que les signes de l'intuition naturelle du rapport de distance entre deux points ou deux corps.

Il n'y a donc aucun objet, ni aucune partie d'un objet dans la nature, qui soit une ligne droite. Depuis qu'on a mieux apprécié la valeur des mots dans la géométrie, plusieurs objections peu fondées ont été victorieusement réfutées par les géomètres philosophes. On leur reprochait d'admettre des surfaces sans aucune épaisseur, des lignes sans aucune largeur, des points sans longueur, ni largeur, ni épaisseur. Mais une seule proposition, qui peut paraître frivole à force d'être simple et évidente, suffisait pour répondre à toutes ces vaines difficultés: quand on dit une chose, on n'en dit pas une autre; qui dit surface, ne dit pas solidité; qui dit longueur, ne dit pas largeur. Il n'y a pas plus de surfaces réelles, ni même de solides réels, tels que la géométrie les considère, qu'il n'y a de lignes et de points réels. Ces termes ne désignent que des conceptions de notre esprit, qui peuvent, dans certains cas, être représentées par des figures tracées sur le papier, ou même par des modèles faits en bois, en pierre, ou de toute autre matière; mais ces figures et ces modèles ne doivent jamais être regardés, ainsi que les mots eux-mêmes, que comme de simples signes de ces conceptions.

La même manière d'envisager ce sujet, ou les

considérations que nous avons présentées sur la matière, comme notion ou conception de notre esprit, peuvent servir à résoudre une autre question, fort agitée entre les métaphysiciens grecs et parmi ceux de l'école, *la divisibilité de la matière à l'infini.* Car, premièrement, il nous est impossible de concevoir la matière autrement qu'étendue, puisque la notion d'étendue est une de celles que nous avons comprises sous le mot *matière*, et que cette notion elle-même suppose la conception de parties séparées ou séparables les unes des autres, mais toujours étendues. En second lieu, comme diviser ne signifie que séparer des parties, et non pas les détruire ou les anéantir, nous sommes obligés de concevoir que cette division, quelque loin qu'on la continue, ne pourra jamais détruire l'étendue, ou la condition essentielle et nécessaire de la notion attachée au mot *matière.* Mais il est clair aussi que, cette notion n'exprimant rien de réellement existant, nous ne sommes nullement autorisés à appliquer cette manière de raisonner aux corps réels et naturels, tels qu'ils existent autour de nous. Car les qualités, les propriétés et les affections de ces corps ne peuvent nous être connues par aucune induction tirée du raisonnement sur des notions abstraites, mais uniquement par l'expérience et par l'observation *.

* L'étendue de la matière et des corps, telle que les mé-

§ 5. *Substance, Essence.*

Tous les Êtres, tous les objets que nous connaissons, ne se distinguent pour nous, les uns des autres, et par conséquent ne nous sont connus, que par les qualités, propriétés, modes ou manières d'être que nous remarquons en eux. Chacun d'eux n'est donc pour nous, en effet, qu'un certain assemblage de qualités ou de propriétés diverses. Mais il peut quelquefois nous être utile ou nécessaire, dans les considérations auxquelles ils donnent lieu, d'envisager ces objets ou ces Êtres uniquement sous ce point de vue particulier; c'est-à-dire, comme réunissant une certaine somme de qualités ou de propriétés, dont nous les

taphysiciens la *conçoivent*, suppose des parties séparables, mais juxta-posées les unes aux autres, sans la moindre solution de continuité; or, les physiciens démontrent, par l'expérience, qu'il est impossible qu'il y ait contact entre les molécules constituantes des corps même les plus denses. Ce n'est donc pas la même étendue que les uns et les autres considèrent; et, par conséquent, tous les raisonnements des premiers, tous les arguments de Zénon d'Élée, par exemple, et des autres sophistes grecs, ou des scholastiques, contre l'existence du mouvement, contre celle de la matière, etc., ne sont que des jeux d'esprit, des arguties purement verbales, qui ne peuvent nullement s'appliquer aux corps tels que nous les connaissons. On peut voir, au reste, toutes ces extravagances métaphysiques exposées avec beaucoup de sagacité, par Bayle, à l'article *Zénon*, et dans plusieurs autres endroits de son *Dictionnaire critique et historique*.

regardons alors comme le support ou le soutien, et, dans ce cas, nous donnons à ces Êtres, à ces objets, le nom de *substances*.

Ce mot ne désigne donc, par lui-même, aucun Être réellement existant; mais il est propre à les désigner également tous, quand on les considère sous le point de vue que je viens d'indiquer. Il est même facile de voir qu'il n'a été imaginé et employé que pour nous servir à comprendre, sous une même dénomination, tous les Êtres que nous pouvons supposer existants. Car, étant invinciblement forcés (comme on vient de le voir dans le § précédent) d'en faire deux classes essentiellement distinctes, les esprits et les corps, marquées chacune par des qualités ou attributs, dont la différence est telle qu'il nous est impossible d'apercevoir ou même d'imaginer rien d'identique et de communicable de l'une à l'autre, il n'y avait pas d'autre moyen de les rapprocher qu'en les considérant sous un même point de vue, et en indiquant, par un même terme, la sorte d'identité à laquelle ils étaient ainsi ramenés, comme le mot *Être* indique celle à laquelle on les ramène pareillement, quand on les considère sous le rapport de l'existence.

Si la notion attachée au mot *substance* est par là déterminée avec exactitude, si l'explication que l'on donne ici de ce terme est la seule que la raison puisse admettre, ou la seule qui soit conforme aux

faits de notre entendement observés avec exactitude, dès lors toutes les questions auxquelles il a donné lieu, devront s'éclaircir facilement; les vaines théories qu'on a essayé d'élever sur ce mot, et les disputes encore plus vaines, s'il est possible, dont il a été l'occasion, paraîtront évidemment ce qu'elles étaient, c'est-à-dire de purs abus du langage.

En effet, pour peu qu'on y réfléchisse de bonne foi et sans prévention, on se convaincra aisément que nous ne connaissons ni ne pouvons connaître ce que c'est que la substance, soit matérielle, soit spirituelle, puisque ces expressions ne signifient que des conceptions de notre entendement, et point du tout des Êtres réels, comme ceux qu'il nous est donné de connaître.

La substance matérielle, considérée, par exemple, dans le corps humain, est-elle étendue, résistante, figurée, mobile, comme le corps lui-même? Est-elle liquide dans les humeurs, gazeuse dans les fluides aériformes dont il est composé, plus ou moins solide dans les muscles et dans les os? Alors, en quoi diffère-t-elle du corps lui-même? Si l'on veut qu'elle soit le support ou le soutien de toutes les sortes de corps élémentaires, quoiqu'elle ne soit celui d'aucun d'eux en particulier, alors il n'est plus possible d'y voir qu'une pure fiction de l'esprit, tout à fait semblable à cette prétendue *matière première* d'Aristote et des scholastiques, qui était apte à devenir

tous les corps possibles, mais qui n'était pourtant aucun corps en particulier.

Nous ne saurions douter que l'accroissement et le développement du corps humain ne s'opère sous l'influence d'une loi ou d'une force qui en règle le mode et les limites; cette force se manifeste par des effets semblables ou analogues, non seulement dans tous les individus de l'espèce humaine, mais aussi dans ceux de toutes les espèces d'animaux et de plantes. Or, cette puissance formatrice ou *plastique*, comme l'ont appelée quelques philosophes anciens et modernes, est-elle essentiellement distincte de celle que nous appelons *âme*, *esprit*, *entendement*, *intelligence?* ou, s'opposant, pour ainsi dire, à elle-même, dans la double série des phénomènes auxquels elle préside, nous manifeste-t-elle les uns dans la conscience du moi et des actes ou opérations qui lui sont propres, tandis qu'elle dérobe entièrement les autres à cette même conscience, et établit par là l'opposition ou la distinction qui les sépare? Nous l'ignorons absolument. Ce ne serait là qu'une hypothèse, qui, comme toutes celles qu'on a faites sur ce sujet, laisserait encore la question entière.

On a dit : il n'y a point d'attributs sans un sujet, point de qualités sans une substance à laquelle elles appartiennent; sans doute, puisque les mots sujet et attribut, qualité et substance, n'ont été imaginés que pour marquer ce rapport nécessaire entre les

choses qu'ils désignent. Mais pourquoi n'y aurait-il pas des sujets distingués d'autres sujets, des substances distinguées d'autres substances par deux sortes d'attributs et de qualités? Pourquoi l'homme, et en général les Êtres vivants et organisés, ne seraient-ils pas des substances et des sujets distingués, précisément par ce double caractère, de tout ce qui n'a ni organisation, ni vie? Puisque nous sommes invinciblement forcés de reconnaître en lui deux ordres de phénomènes essentiellement distincts, pourquoi ne regarderions-nous pas l'homme lui-même comme l'unique sujet des deux classes d'attributs par lesquels nous exprimons les phénomènes de ces deux ordres? Pourquoi l'une de ces deux classes ne comprendrait-elle pas les qualités de toutes les substances dont son corps est composé, quoique nous ne connaissions pas encore avec certitude le nombre de ces substances? La philosophie aura fait, ce me semble, un véritable progrès, quand ceux qui en font l'objet de leur étude auront commencé à comprendre qu'il ne leur a pas été donné de créer des Êtres, ou des existences réelles, avec des mots.

Locke est le premier qui ait fait voir le peu de fondement de l'emploi du mot substance, au sens que lui donnaient les métaphysiciens *. Il fut attaqué, à cette occasion, avec assez de violence, par

* Voyez l'*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XIII, § 18, et chap. XXIII, § 2, etc.

quelques théologiens de sa communion, auxquels il répondit avec le calme et la fermeté qu'inspire un amour sincère de la vérité. Il essaya de leur faire comprendre que la religion n'est nullement compromise dans ce genre de questions; mais que des accusations telles que celles dont il était l'objet, détruisent la vertu la plus expressément recommandée par l'Évangile, je veux dire la charité, ou du moins lui portent de graves atteintes.

Les métaphysiciens avaient cherché à connaître ce qui subsiste par soi-même, ce qui existe dans chaque Être ou dans chaque chose, indépendamment de ses modifications, attributs, qualités ou *accidents* (comme on s'exprimait dans l'école); ils avaient fait, à cette occasion, le mot *substance*, et c'est uniquement à cela que se bornèrent et que devaient nécessairement aboutir tous leurs effors. Ils s'occupèrent aussi d'une autre question très voisine de celle-là, et qui devait, par conséquent, avoir le même résultat. Ils cherchèrent à connaître dans les choses ce qui les fait être ce qu'elles sont, sans quoi elles ne seraient pas, ou seraient tout autres; mais ils ne purent qu'imaginer le mot *essence*, pour représenter cette conception de l'entendement.

Locke a encore fait voir combien elle peut être illusoire. A la vérité, il distingue l'essence *réelle* de l'essence *nominale* *, comme Condillac distingue

* *Essai sur l'entend. hum.*, liv. III, c. III, § 15 et suiv.

l'essence *première* de l'essence *seconde* *: mais l'un de ces philosophes déclare que l'essence réelle des choses nous est inconnue, et l'autre avoue que nous ne pouvons connaître que leur essence seconde, qui, dit-il, n'est pas la véritable *essence*. D'où il est facile de conclure que ce terme, qui peut être utile ou nécessaire, dans certains cas, pour désigner une conception de notre esprit, très claire, lorsqu'on la regarde uniquement comme telle, ne désigne d'ailleurs aucune chose qu'il nous soit possible de connaître, rien que nous soyons autorisés à considérer comme réellement existant.

On voit par là pourquoi les mots *essence* et *substance* ne causent aujourd'hui aucun embarras, ne présentent aucune obscurité dans les écrits des physiciens et dans le langage ordinaire, tandis qu'ils ont donné lieu à de si violentes querelles dans les écoles, et même dans le monde, à l'époque où l'influence des écoles y était prédominante.

§ 6. *Identité, Personne, Individu.*

La notion d'*identité* est si claire par elle-même, et les actes d'intuition dont elle résulte sont si simples et si familiers, qu'on ne peut que l'obscurcir en cherchant à l'expliquer. D'ailleurs ces actes sont, comme tous les faits primitifs de notre intelligence,

* *Cours d'études*, tom. III; *Art de raisonner*, chap. III.

impossibles à décrire de manière à pouvoir se faire comprendre de tout homme qui ne les connaîtrait pas déja. Si je dis, par exemple: le mot *identité* exprime le rapport de l'existence d'une chose ou d'un Être, à différents lieux, à différents temps, ou à diverses autres choses ou Êtres; il faudra assurément quelque habitude de réflexion, quelque contention d'esprit, pour comprendre ces paroles. Tandis qu'il n'y a personne qui ne comprenne immédiatement ce qu'on veut faire entendre quand on dit qu'un homme a été vu hier portant le *même* habit, ou montant le *même* cheval, ou s'entretenant avec la *même* personne qu'avant hier.

Tout le monde comprend pareillement l'emploi abusif que l'on fait très souvent du mot *même*, lorsqu'on dit, par exemple, qu'on a rencontré telle personne deux jours de suite à la *même* heure ; que Henri IV et Louis XIV ont régné sur le *même* peuple, et ainsi d'un grand nombre d'autres expressions. Mais les métaphysiciens ont voulu arriver à une plus grande précision dans la détermination du mot identité, et ils n'y ont réussi que fort imparfaitement.

Ainsi, pour savoir, par exemple, ce qui constitue l'*identité* d'une personne, d'une chose, ce qui en fait le *même* Être pendant tout le temps qu'il existe, les scholastiques avaient imaginé l'expression *principe d'individuation (principium individuationis)*,

qui ne leur a guère servi qu'à désigner cette conception de leur esprit.

L'identité d'un homme, à différentes époques de sa vie, peut être considérée, ou par rapport aux autres, ou par rapport à lui-même; dans l'un et l'autre cas c'est ce qu'on appelle *identité personnelle*. Car le mot *personne*, dans notre langue, comme dans les écrivains latins, d'où nous l'avons pris, signifie plus spécialement l'individu considéré comme capable d'actions moralement bonnes ou mauvaises, et par conséquent comme responsable envers la société, comme y exerçant des droits et y remplissant des fonctions. Il exprime, en un mot, la partie morale et sociale de l'existence de chaque individu. L'identité personnelle d'un homme n'est donc ni difficile à concevoir, ni la plupart du temps un sujet de doute pour ceux qui ont intérêt à s'en assurer. Mais lorsqu'il y a lieu à incertitude, la question peut quelquefois être très compliquée; et ce qu'on appelle en jurisprudence causes ou procès d'*état*, c'est-à-dire ceux où les tribunaux ont à prononcer sur l'identité personnelle d'un individu, présente quelquefois de très grandes difficultés.

C'est que la certitude la plus complète et la plus incontestable sur ce sujet est celle qu'un homme, qui n'est pas dans un état de démence momentané ou permanent, a de sa propre identité dans tout le cours de sa vie; en sorte que s'il a un puissant intérêt

à dérober aux autres les moyens de la constater, il peut quelquefois, en effet, la rendre pour eux tout à fait problématique.

Locke a traité, avec assez d'étendue, cette question de l'identité, soit des personnes, soit des choses, et peut-être même y a-t-il un peu de luxe dans les développements où il est entré à ce sujet *. La connaissance, ou plutôt la conviction inébranlable que chaque homme a de son identité personnelle, dans tout le cours de sa vie, consiste, suivant lui, uniquement dans la *conscience*. Le Dr Reid ** observe avec raison qu'il faut y joindre aussi la *mémoire*, et que c'est en ce sens que Locke lui-même paraît l'avoir entendu, quoiqu'il n'ait pas assez nettement marqué la distinction de ces deux facultés. Mais il y a plus que mémoire et conscience dans ce phénomène de l'entendement; il y a *science*, et science certaine.

En effet, pour avoir, par la conscience et par la mémoire, la certitude de mon existence antérieure, seulement d'une heure ou d'un jour, au moment présent, et à plus forte raison d'une année, ou de toutes les années passées de ma vie, il faudrait que je me représentasse clairement et distinctement tous les actes de mon entendement qui ont rempli la durée de cette heure, de ce jour, etc., ce qui est impos-

* *Essai sur l'entend. hum.*, liv. II, chap. XXVII.

** *Essays on the intellect. powers*, Essai III, ch. IV et V.

sible et contradictoire, puisque ce serait employer le présent et l'avenir à vivre dans le passé. Il est évident, au contraire, qu'à peine notre mémoire peut nous retracer avec fidélité quelques évènements et quelques circonstances particulières assez rares, dans toute la durée qui a précédé le moment présent. Il est également certain qu'aucun homme ne peut conserver de souvenir des deux ou trois premières années de sa vie, et que la conviction de chaque individu, à cet égard, ne repose que sur la confiance qu'il a dans le témoignage des autres, ou dans l'authenticité des actes légaux destinés à constater la naissance des citoyens. La certitude absolue et inébranlable qu'il a de son identité personnelle, pendant tout le temps de sa vie, repose donc essentiellement sur la notion inévitable et primitive du temps lui-même, et sur la connaissance scientifique, pour ainsi dire, des diverses périodes dans lesquelles nous le divisons.

Au reste, cette invincible et inébranlable conviction que chaque homme a de son identité personnelle a été admirablement représentée par Plaute, et mieux encore après lui, par Molière. La seconde scène du premier acte de l'*Amphitryon* n'est pas seulement un chef-d'œuvre d'excellente plaisanterie, où brille éminemment cette force comique qui caractérise notre grand poète; elle est aussi un chef-d'œuvre de raison et de saine philosophie. Il s'agit,

comme on sait, dans cette scène, de persuader à Sosie qu'il n'est pas lui-même, qu'il n'est pas Sosie. Cette tâche, fort difficile assurément, n'est pas donnée à un sophiste armé d'arguments captieux et subtils, dont un valet souple et rusé n'aurait fait que se moquer; c'est Mercure qui s'en charge; c'est un Dieu, fort de tous les prestiges dont, en vertu de sa puissance, il peut éblouir un homme ignorant et craintif. Il lui vole, non pas seulement, comme il le dit, son nom avec sa ressemblance, mais ses pensées les plus intimes, ses sentiments les plus secrets, sa mémoire, sa conscience, en un mot tout ce qui constitue réellement son identité personnelle. Il joint à ces moyens surnaturels les menaces les plus terribles, et même plus que des menaces, et, avec tout cela, il parvient à peine à ébranler, pendant quelques instants, cette conviction absolue, si profondément inhérente à la nature humaine.

Qu'est-ce pourtant, au fond, que l'identité des Êtres organisés et animés? ce n'est assurément pas celle des parties matérielles dont leurs corps sont composés, puisqu'elles se renouvellent sans cesse. C'est encore moins, dans l'homme, celle des actes ou opérations de son entendement, et des facultés qui y donnent lieu, puisqu'elles sont incessamment modifiées par leurs actes mêmes. On semblerait comprendre mieux l'identité de quelque corps inerte, ou de quelque masse de matière brute, qui du moins

ne peut subir d'altération ou de changement sensible que dans un intervalle de temps assez long.

Quant à celle des plantes, des animaux et des hommes, elle résulte d'abord de leur *individualité*; car chaque Être, dans ces diverses espèces, est regardé comme tout à fait indivisible : on ne conçoit pas ce que serait la moitié d'un arbre ou d'un animal; l'individu existe, quelques mutilations qu'il puisse subir, tant que sa vie se conserve. L'identité individuelle résulte aussi, dans ce cas, de ce que les changements occasionnés par le cours ordinaire de la vie sont, en général, presque insensibles, et aussi de l'identité d'espèce dans les rapports de situation, dans ceux des modes d'accroissement et d'altérations de divers genres. Enfin, il faut bien remarquer que la conscience et la mémoire lient et associent dans notre esprit incomparablement plus de faits que nous n'en pouvons noter ou distinguer *.

§ 7. *Nombre.*

On a vu, dans le passage de Condillac, cité précédemment **, les noms des nombres présentés comme exemples et comme instruments de l'abstrac-

* Voyez *le Traité de la nature humaine* par D. Hume (liv. I, part. 4, sect. 6), où cette question de l'identité est traitée avec beaucoup de sagacité et de finesse d'observation.

** Chap. II, § 5 de cette 2e sect.

tion: d'après tout ce qui a été dit jusqu'ici, on peut, ce me semble, résoudre sans peine la question agitée aussi par les métaphysiciens sur ce sujet: savoir, si l'*unité* est un *nombre*, ou si elle est seulement l'*élément* du nombre. Car il est facile de voir que ces deux expressions sont essentiellement relatives, et par conséquent, ne peuvent être conçues l'une sans l'autre; c'est-à-dire qu'on ne peut concevoir l'unité que par rapport au nombre, et le nombre que par rapport à l'unité. Du reste, l'unité et la pluralité peuvent être regardées, indépendamment de l'emploi des signes et du langage, comme des intuitions qui résultent très promptement de l'usage des facultés naturelles propres à l'homme et aux animaux de l'ordre élevé. Les perceptions et les représentations, qui sont les premiers résultats du développement de ces facultés, nous offrent sans cesse des objets qui sont *uns*, s'il le faut ainsi dire, et immédiatement connus comme tels. L'intuition du rapport entre un et plusieurs est un des faits intellectuels qui s'offrent le plus souvent aux Êtres dépourvus de l'usage de tout signe artificiel. Mais aussi, dans cet état, il n'existe et ne peut jamais exister pour eux, de *nombres* déterminés et proprement dits.

Quant à la manière dont les notions des nombres sont formées, à l'aide des noms qui les représentent, je n'ai rien à ajouter à ce qu'en dit Condillac dans le passage que j'ai extrait de la *langue des calculs;*

mais je ne puis m'empêcher de faire remarquer ici la prodigieuse fécondité, et en même temps la simplicité de l'art des signes ainsi appliqué aux nombres.

En effet, si l'on proposait cette question : trouver un moyen de désigner une quantité immense de choses ou d'Êtres, un à un, et d'une manière très distincte, en sorte que chacun ait son nom, et que tous ces noms puissent se présenter à l'esprit, à volonté, sans surcharger ni fatiguer la mémoire? assurément il n'est personne qui ne fût effrayé de la difficulté d'un pareil problème, ou même qui n'en regardât la solution comme à peu près impossible. Elle se trouve pourtant dans les noms donnés aux nombres dès les plus anciens temps, et dans les quatorze mots * de notre langue, qui suffisent, à la ri-

* Je ne compte point ici les mots *onze*, *douze*, etc., ni *vingt*, *trente*, etc., qui, comme l'ont remarqué plusieurs de ceux qui ont écrit sur l'arithmétique, auraient pu être remplacés par des expressions plus analogues. Car pourquoi n'aurait-on pas pu dire *dix-un*, *dix-deux*, etc, puisqu'on dit bien *dix-sept*, *dix-huit*, etc. ? Et pourquoi ne dirait-on pas *deux-dix*, *trois-dix*,... *huit-dix*, *neuf-dix*, puisqu'on dit bien (ou plutôt assez mal) *quatre-vingts* et *quatre-vingt-dix?* On sent assez, au reste, que le but de cette remarque n'est ni d'introduire, ni de proposer un changement dans la langue usuelle, mais seulement d'indiquer des expressions qui marquent d'une manière plus sensible l'analogie et l'admirable simplicité de la langue parlée des nombres. En sorte que la langue écrite, ou notre systême de notation par les

gueur, pour exprimer tout nombre composé de douze chiffres, c'est-à-dire allant jusqu'aux centaines de milliards.

D'un autre côté, si l'on considère que l'unité abstraite (ou le terme *un*) peut s'appliquer à toutes les grandeurs possibles, au grand diamètre de l'orbite terrestre, par exemple, aussi bien qu'à la millième partie du mètre (*millimètre*), dont les subdivisions peuvent indéfiniment être exprimées, toujours avec le même système de numération (en changeant un peu la terminaison du petit nombre de mots dont il se compose): on verra dans ce systême, si admirable par son extrême simplicité, une sorte de compas intellectuel, à l'aide duquel il serait possible non seulement, de mesurer les distances et les dimensions de ces globes sans nombre, que la main du créateur a semés dans l'immensité des cieux,

chiffres, ne doit la supériorité qu'il a sur celui des Grecs et des Romains, qu'à la fidélité et à la précision rigoureuse avec laquelle il reproduit les expressions de la langue parlée. Celle-ci même a plus de concision encore que la langue écrite, qui a été forcée d'adopter un signe particulier pour marquer l'absence des différents ordres d'unités qui ne sont pas énoncés. Ainsi, quand l'une dit simplement *deux mille quatre*, par exemple, l'autre, au moyen de sa notation (2004) dit explicitement *deux mille, point de centaines, point de dixaines, quatre unités;* parce que celle-ci ne peut représenter que par le rang qu'occupe chaque chiffre vers la gauche, ce que celle-là exprime par des noms distincts.

et de déterminer la vaste étendue de leur cours dans cet espace sans limites, mais même d'apprécier les dimensions du plus petit insecte, et celles de ses parties qui, par leur étonnante petitesse, échappent à l'œil le plus pénétrant, armé des meilleurs instruments d'optique.

§ 8. *Infini, Absolu.*

La possibilité d'ajouter sans cesse un nombre ou une quantité à une autre, quelque grande qu'elle soit, sans qu'on puisse assigner de limite à ces additions successives, a donné lieu à la notion de l'*infini;* car ce mot ne fait qu'exprimer la conception que nous venons d'énoncer. Mais il est évident, par le peu que nous en disons ici, que cette conception, ou la notion qui en résulte, est toujours nécessairement incomplète et imparfaite, puisque la condition expresse que l'on met à ces additions ou à ces accroissements successifs, c'est qu'ils n'aient aucune limite, aucun terme. Par conséquent c'est une notion qui ne peut presque nous être d'aucune utilité, au moins toutes les fois qu'il s'agit d'arriver à des déterminations précises et rigoureuses. Ainsi, la considération de l'infini, ou des infiniment petits et des infiniment grands de différents ordres, dans le calcul différentiel et intégral, se réduit à une simple formule de langage, qu'on a trouvée très commode par sa brièveté, mais qui, sans attribuer une exis-

tence réelle à l'infini mathématique, n'exprime, à proprement parler, qu'une idée négative. Par exemple, quand on dit qu'une ligne en touche ou en rencontre une autre *à l'infini*, cela signifie simplement que ces lignes ne peuvent jamais, ou se toucher, ou se rencontrer.

La description et la détermination des divers genres de courbes que la géométrie considère, a été l'un des premiers et est encore l'un des plus fréquents objets de l'application de ces calculs. Or, il est facile de se convaincre que la considération de l'infini actuel, ou proprement dit, n'a pu être la cause des merveilleux succès que les grands géomètres des deux siècles précédents et ceux de notre temps ont obtenus dans ce genre de recherches.

En effet, on appelle *quantité discrète* celle qui résulte de l'assemblage d'un nombre plus ou moins grand d'autres quantités de même espèce, égales ou inégales, mais finies et déterminées, comme sont, par exemple, les côtés d'un polygone, et, en général, toute quantité qui est ou peut être exprimée par des nombres; en sorte que tout nombre est une quantité discrète. Au contraire, on appelle *quantité continue* celle dont l'accroissement s'opère sans aucune interruption, dont le développement est produit par une action non interrompue du mouvement ou de la cause quelconque qui est propre à le produire. C'est ainsi que l'on conçoit le progrès du temps et du

mouvement lui-même, la formation du cercle et des courbes de tout genre; en sorte que la quantité continue ne peut être proprement représentée par aucun nombre.

Voilà donc deux sortes de notions directement contraires ou opposées, deux expressions que nous avons faites pour représenter ces deux sortes de notions ou de conceptions, et dans lesquelles il n'y a bien évidemment que ce que nous y avons mis, et ce que nous avons voulu y mettre. Par conséquent, aucune considération de l'infini, ou de toute autre nature, ne peut réellement faire coïncider des notions si essentiellement distinctes. Mais on peut fort bien considérer, par hypothèse, des parties dans la durée, ou dans l'étendue, qui soient plus petites qu'aucune durée, ou qu'aucune étendue assignable, et arriver ainsi à des déterminations dont la précision soit plus que suffisante pour tous les besoins des arts et des sciences. Aussi, est-ce uniquement là ce qu'on a fait dans la géométrie transcendante, comme l'ont expressément reconnu les géomètres philosophes *.

Non seulement la notion de l'infini ne peut nous

* « Il n'y a d'énonciation exacte (en ce genre), dit M. La-
« croix, que dans les axiomes suivants, sur lesquels se sont
« toujours appuyés les géomètres anciens : 1° Quelque grande
« que soit une quantité, on peut toujours en concevoir une
« autre qui la surpasse autant qu'on voudra; 2° Quelque

conduire à rien de précis et qu'il nous soit possible de connaître ou de savoir, parce qu'elle est évidemment hors de toute proportion avec nos facultés, et avec tous les objets que ces facultés peuvent atteindre ; mais toutes les notions où celle de l'infini se trouve mêlée, en quelque manière que ce soit, ou qui ont avec elle quelque rapport ou quelque analogie, ne peuvent jamais être pour nous, comme l'infini lui-même, que de pures conceptions intellectuelles, toujours et nécessairement incomplètes, et ne pouvant s'appliquer qu'à des objets entièrement disproportionnés à tous nos moyens de connaître.

Ainsi, les notions exprimées par les mots éternel, immense, immuable, parfait, absolu, et autres expressions de ce genre, ne peuvent jamais avoir pour nous qu'une signification vague et indéterminée. Quoique nous soyons assurés de les appliquer avec

« petite que soit une quantité, on peut en concevoir une qui « soit encore au-dessous de celle-là.

« Si l'on rencontre quelquefois (ajoute le même auteur) « des expressions qui paraissent contraires à ces axiomes, il « suffira de les analyser avec quelque attention, pour se « convaincre que l'infini, ou l'infiniment petit, ne s'y trou- « vent jamais considérés d'une manière absolue, mais qu'il « s'agit toujours réellement de rapports qui tendent vers des « *limites* assignables et dont l'existence est facile à conce- « voir.» *Traité du Calcul Différentiel et du Calcul Intégral*, tom. I, pag. 18-19. Voyez aussi les *Essais sur l'Enseignement*, etc., du même auteur.

justesse dans certains cas, comme lorsque nous parlons de Dieu, et que nous exprimons ainsi ses attributs, il est pourtant très vrai que nous ne faisons dans ces cas-là que calculer avec des signes, dont la valeur propre nous est complètement inconnue; puisqu'en fait de connaissance réelle et proprement dite, il nous est bien évidemment impossible de jamais franchir les bornes assignées à nos facultés.

Les mots de cette espèce ont donc un caractère particulier et remarquable en ceci, que, comme représentant de pures conceptions de l'entendement, ils sont parfaitement clairs et intelligibles; mais, comme exprimant quelque chose de positif et qui ait une réalité extérieure, ce qu'ils signifient est entièrement inaccessible à notre intelligence. Ainsi, dans l'arithmétique, nous concevons parfaitement ce que l'on veut dire quand on demande un nombre qui, étant multiplié par lui-même, donnerait 2 ou 3 pour produit, quoiqu'il nous soit démontré qu'un pareil nombre n'existe pas. Malheureusement les hommes ne se sont pas toujours, à beaucoup près, rendu compte de la valeur et de la signification des termes, en métaphysique, en morale, en politique, avec autant de rigueur et de bonne foi ou d'impartialité, qu'ils l'ont fait en arithmétique et en géométrie. Mais il faut convenir que ce n'était pas une chose aussi facile, attendu que les notions sur lesquelles

on opère, dans ces diverses sciences, sont beaucoup plus compliquées, ou se composent de beaucoup plus de faits et de rapports divers que les notions de quantité, qui sont sans doute les plus simples parmi celles que nous pouvons considérer. Aussi, dans tout ce qui tient aux sciences morales et politiques, s'est-on laissé égarer sans cesse par de fausses notions, ou par les conceptions illusoires qui résultaient de la combinaison de notions mal déterminées.

L'abus qu'on a fait, dans ces derniers temps, du mot *absolu*, dans quelques systèmes de philosophie, peut prouver encore la vérité de cette observation. Quoique toute notre connaissance ou toute notre science ne se compose que d'idées de rapports, comme on a pu le voir par tout ce qui a été dit jusqu'ici, en sorte que chaque acte de l'une quelconque de nos facultés est déterminé par les relations qu'il a avec les actes de presque toutes les autres; quoique tout ne soit lié, pour nous, dans la nature, que parce que tout est lié dans les phénomènes de notre esprit qui nous la représentent : cependant il peut nous être utile de considérer, pour quelques instants, ou par hypothèse, un fait ou une existence, indépendamment de ses relations avec tout autre fait ou avec toute autre existence. Dans ce cas, nous disons que nous les considérons dans un sens *absolu*, c'est-à-dire dégagé ou séparé de tous les rapports que cet Être ou ce fait peut avoir avec tout

ce qui n'est pas lui. Le mot *absolu* est donc l'opposé de *relatif*, et, quoi que nous fassions, l'idée ou la notion qu'il exprime suppose nécessairement l'idée avec laquelle il est en opposition, ou dont il indique l'exclusion; en sorte que, sans elle, il serait tout à fait inintelligible. Ce mot ne peut donc, comme tous les autres, exprimer qu'un rapport, un point de vue, une manière de considérer un Être ou un fait; et assurément il est bien loin d'indiquer, par lui-même, quelque chose à quoi nous puissions attribuer une existence réelle.

Cependant, parce qu'une notion prise dans un sens absolu, ou considérée en elle-même, comme s'exprimait Platon, semble s'offrir à l'esprit avec plus de simplicité que lorsqu'on envisage, en même temps, les rapports qu'elle peut avoir avec d'autres notions; parce qu'elle semble, dans ce cas, n'avoir besoin d'aucune autre condition pour être parfaitement déterminée, pour manifester pleinement et entièrement ce qu'elle est, on s'est imaginé qu'il suffisait de joindre l'épithète d'*absolu* au nom qui exprime cette notion, pour arriver à la connaissance complète de tout ce qu'elle renferme. Ainsi, l'on a cru que les expressions *puissance absolue*, *raison absolue*, *bien absolu*, etc., nous feraient beaucoup mieux connaître la nature et l'essence des idées qu'elles désignent, que ne le pourraient faire les simples mots *puissance*, *raison*, *bien*, etc.

Platon, qui revient sans cesse, dans ses écrits, sur ce genre de considérations, qui a cherché à déterminer l'*idée* générale ou *absolue* de la plupart des notions abstraites, sans jamais y parvenir pour aucune d'elles; Platon, dis-je, avait du moins une excuse de l'illusion qu'il semblait se faire à cet égard. C'est la persuasion où il était, et l'opinion, qu'il avait probablement puisée dans la doctrine des Pythagoriciens, que les *idées* ou *archétypes* de tous les termes généraux étaient des Êtres réels, qui avaient leur siège, leur domaine, soit dans l'entendement de Dieu, soit quelque part ailleurs dans l'univers. Mais aujourd'hui que l'on connaît mieux la manière dont ces idées naissent et se forment dans notre esprit, aujourd'hui qu'on ne saurait douter qu'elles sont un pur effet du langage, et que les mots qui en sont les signes ne peuvent avoir aucun autre sens que celui que nous avons voulu y attacher, il est plus difficile de comprendre comment des hommes, distingués d'ailleurs par de rares talents et par l'étendue de leurs connaissances, ont pu tomber dans de pareilles illusions. Comment ont-ils pu s'imaginer, par exemple, qu'il pourrait exister quelque chose, comme l'*absolu*, en soi ou en général, qu'il suffirait de connaître, pour avoir la science universelle, et devenir apparemment égal à Dieu lui-même ?

§ 9. *Cause, Effet, principe de Causalité.*

Nous avons indiqué, au commencement de cet ouvrage *, l'origine de ce qu'on peut appeler, pour un entendement tel que le nôtre, *le principe de causalité*, nom que les philosophes ont donné à cette tendance singulière de notre esprit, à cette détermination fort remarquable de toute la suite de ses opérations, en vertu de laquelle, pour lui, *tout fait est un effet*, c'est-à-dire indique quelque autre fait qui l'a précédé, et que nous regardons comme la *cause* de celui dont nous avons actuellement conscience. Les perceptions qui se joignent à chacune de nos sensations, nous ont paru porter l'empreinte de cette loi de notre constitution intellectuelle, loi d'autant plus impossible à méconnaître, qu'elle se manifeste bien long-temps avant le développement complet de nos organes, ou de nos facultés, et qu'on en peut observer l'influence, même dans les espèces inférieures d'Êtres animés.

Ce n'est donc pas seulement parce que la mémoire associe dans notre esprit les phénomènes, à mesure qu'ils se succèdent et que nous avons occasion d'en observer la succession constante ou régulière, que nous regardons les uns comme les *causes* de ceux qui les suivent, et ceux-ci comme des *effets* de ceux-

* Sect. I, chap. I, § 6.

là; c'est en vertu d'une tendance instinctive, d'une loi, pour ainsi dire, fondamentale de notre intelligence.

Les anciens philosophes ont défini la cause, *ce qui produit ou effectue ce dont elle est cause* *, définition dans laquelle on reconnaît implicitement l'idée de puissance, de vertu ou de force, attribuée à tout ce qui est considéré comme cause. C'est là réellement l'idée que tous les hommes se font naturellement de ce qu'ils appellent de ce nom; ils supposent toujours, non seulement qu'une cause est capable de produire son effet, mais parfaitement égale ou proportionnée à l'effet produit. Ce qu'il y aurait de plus dans celui-ci, serait, disent-ils, un effet sans cause; ce qu'il y aurait de plus dans celle-là, serait une cause sans effet: et leur raison regarde ces deux suppositions comme également absurdes, et par conséquent inadmissibles. Il n'y a donc, à leurs yeux, de véritable cause, que celle que l'on nomme *efficiente* ou *efficace*, et toutes les autres causes, que les logiciens ou les métaphysiciens de l'école ont distinguées, comme des espèces dans ce genre, sous les noms de cause intérieure ou extérieure, prochaine ou éloignée, instrumentale ou

* *Causa autem ea est, quæ id efficit, cujus est causa.* Cicer., *de Fato*, chap. 15. Voyez aussi *Platon. Hipp. maj.*, pag. 296, et *Aristot. Metaphysic.*, lib. 4, cap. 2.

principale, etc., ne touchent en rien au fond de la question *.

Au reste, Hume ** a parfaitement démontré que nous ne pouvons jamais apercevoir aucune connexion nécessaire entre les faits de l'ordre physique, bien que toute la connaissance ou la science que nous pouvons avoir du monde extérieur et des lois qui le régissent, repose uniquement sur la succession des phénomènes qu'il nous manifeste, considérés comme causes et effets les uns des autres. Car, entre les deux sortes de relations qu'il nous est donné de connaître, celles qui ont lieu entre des idées abstraites et celles qui ont lieu entre les faits du monde matériel, les premières nous fournissent les

* Quant aux causes assez improprement appelées *finales*, c'est-à-dire dont on croit entrevoir la connexion avec leurs effets, en considérant ceux-ci comme une *fin* ou un but que se serait proposé l'auteur de la nature, on est, en quelque sorte, forcé de les admettre dans plusieurs parties de la physique ou de l'histoire naturelle, particulièrement dans la physiologie et dans l'anatomie comparée. Il faut donc croire que l'espèce de réprobation prononcée contre elles par Descartes et par Bacon, n'a eu d'autre motif que l'abus ridicule ou dangereux qu'en avaient fait les scholastiques et quelques théologiens superstitieux. Ce sujet a été traité avec assez d'étendue par M. D. Stewart, dans ses *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, tom. II, chap. IV, sect. VI.

** Voyez parmi ses *Essais*, etc., celui qui est intitulé *de l'Idée de Connexion nécessaire*. Voyez aussi son *Traité de la Nature Humaine*, IIIe partie, sect. II et suiv.

vérités qu'on appelle *nécessaires*, et les secondes celles qu'on nomme *contingentes*. Le caractère des unes a ceci de particulier, que les propositions contraires à celles qui les expriment, impliquent contradiction et absurdité; au lieu que le contraire de toute proposition qui énonce une vérité de l'ordre contingent n'a rien d'absurde et de choquant.

Ainsi, il est absurde de dire que *deux* plus *deux* puissent faire quelque nombre autre que *quatre*, ou que la somme des quarrés faits sur les côtés qui comprennent l'angle droit dans tout triangle rectangle, puisse être plus grande ou moindre que le quarré fait sur le côté opposé à ce même angle. Il l'est également de dire que l'infini peut avoir des bornes, ou que des attributs peuvent n'avoir point de sujet; mais il n'y a nulle contradiction à penser que les corps pourraient n'être pas pesants, ou qu'une bille de billard pourrait revenir sur elle-même, après en avoir frappé une autre, et la ramener sur sa trace, etc. C'est qu'il n'y a, dans les termes qui expriment nos idées abstraites, que ce que nous y avons mis nous-mêmes; qu'elles ne sont que l'expression des rapports aperçus entre des faits de notre nature intellectuelle, et qui la constituent tout entière; au lieu que les faits de l'ordre physique, les rapports entre les substances matérielles, ne nous sont connus qu'après l'expérience, qu'il s'en faut toujours beaucoup que nous sachions tout ce que

l'expérience peut nous apprendre à leur sujet, et qu'il nous est généralement impossible de rien prévoir de ce qu'elle peut nous apprendre; ou, si nous en conjecturons quelque chose, nous ne pouvons accorder quelque confiance à nos conjectures, que quand l'expérience les a confirmées.

Ce n'est qu'après avoir comparé entre elles de longues suites d'observations et d'expériences, ce n'est qu'après avoir appliqué le calcul à leurs résultats, que Galilée et Newton sont parvenus à reconnaître, l'un que les corps, dans leur chute, parcourent des espaces qui sont entre eux comme les quarrés des temps employés à les parcourir; l'autre, que les planètes sont attirées par le soleil, en vertu d'une force qui est en raison directe de leurs masses et inverse des quarrés de leurs distances à cet astre. Mais la connaissance de faits bien plus familiers à tous les hommes, et dont la réalité est incomparablement plus facile à constater, n'est pas moins impossible à acquérir, sans le secours de l'expérience; et rien au monde ne pourrait faire prévoir à un homme qui n'aurait jamais vu un charbon ardent, ou la flamme d'une bougie allumée, la sensation douloureuse qu'il éprouve en les touchant.

Au reste, il n'y a rien à conclure des observations très fines et très judicieuses de Hume, sur l'impossibilité où nous sommes de reconnaître aucune connexion nécessaire entre les faits du monde matériel

et les causes auxquelles nous les attribuons. Ce philosophe a seulement appris aux métaphysiciens que la puissance ou l'efficacité qu'ils supposaient dans ces causes est une chose dont ils n'ont ni ne peuvent avoir aucune idée précise, aucune connaissance distincte, et c'est toujours un très grand bien que de reconnaître qu'on ignore ce qu'on ne sait pas. Mais la croyance instinctive à l'existence d'une certaine puissance dans les causes, pour produire les effets que nous observons, n'en subsiste pas moins dans notre esprit, car il lui répugne de ne voir dans les phénomènes qu'une simple succession, qui, après tout, lui semble d'autant plus impuissante pour les produire, qu'assurément elle ne les produit pas dans tous les cas. Il sait fort bien, dans un très grand nombre de circonstances, distinguer, entre les faits qui se succèdent, quels sont ceux qui lui semblent être causes d'autres faits, et quels sont ceux qui n'ont pas ce caractère. Toute son étude, dans les sciences naturelles, n'a même pas d'autre but que de lui apprendre à faire cette distinction.

Essayons donc de remonter au principe de cette croyance, si fort enracinée dans l'entendement de l'homme, et de la suivre dans ses conséquences les plus éloignées; voyons, en un mot, d'où elle nous vient et où elle nous conduit.

Or, il me semble, quoi qu'en dise Hume, qu'elle a sa source en nous-mêmes, dans le sentiment intime

que nous avons de l'activité propre de nos facultés, et dans la conscience des opérations qui en sont le produit. Nous nous sentons et nous nous connaissons comme *causes véritablement efficaces* des actions qui sont le produit de notre volonté et de tout ce qui peut en être la conséquence naturelle et inévitable *. Par analogie avec cette manière d'être du moi, dont la conscience ne nous abandonne jamais un seul instant, nous étendons, nous appliquons cette activité ou cette énergie à toutes les substances, et nous regardons comme ses produits tous les phénomènes que nous présentent ce que nous appelons alors leurs actions réciproques.

Toutefois la moindre réflexion suffit pour nous convaincre que ce n'est encore là qu'un simple acheminement à l'idée absolue de cause, ou plutôt à l'idée de cause absolue, définitive, et sans aucune relation à quoi que ce soit d'antérieur. C'est donc en nous-mêmes et dans la nature propre de notre entendement que nous trouvons ainsi le premier anneau de la chaîne qui aboutit à la conception d'une *cause*

* Un *procès*, ou l'ensemble des actions judiciaires dirigées contre l'auteur d'un délit, est appelé *cause*, non seulement en français, mais en grec, en latin, et dans plusieurs autres langues; or des idées, en apparence si diverses, réunies sous un même terme, chez des peuples, dans des lieux et des temps fort différents, sont un indice frappant de l'analogie qui existe entre elles dans notre manière de concevoir.

première, *unique*, *universelle*, d'où dépend la série infinie des phénomènes de l'univers, tant ceux qu'il peut nous être donné de connaître, que l'immensité de ceux qui demeureront à jamais inaccessibles à nos facultés.

En effet, connaissant en nous-mêmes un ordre tout entier de phénomènes qui appartiennent exclusivement au moi, et qui sont essentiellement distincts de tout ce que nous pouvons connaître du monde matériel et des objets de perception, nous ne saurions douter que les facultés que nous manifestent ces phénomènes ne sont point notre ouvrage, et moins encore notre création. Or, la matière inerte et brute pourrait-elle communiquer ce qu'elle-même n'a pas? N'est-elle pas essentiellement distinguée de la vie et du mouvement spontané ou volontaire, dans tous les Êtres marqués, à quelque degré que ce soit, de ces deux caractères? Non seulement donc, nous avons un entendement, une intelligence; mais bien certainement cette intelligence, qui ne vient pas de nous, ne peut nous venir que d'une autre intelligence, infiniment supérieure à la nôtre.

Cependant, bien que le sentiment même que nous avons de la faiblesse de cette intelligence qui est notre partage, nous porte à concevoir la possibilité d'un nombre infini de degrés, entre elle et celle qui suffit au gouvernement et à la conservation de l'univers, il nous est pourtant impossible de comprendre

ce que pourrait être une intelligence supérieure à la nôtre dans le moindre degré; car nous n'avons aucun moyen de connaître, en ce genre, autre chose que nous-mêmes. Nous sommes donc forcés, en quelque manière, de nous élever immédiatement au suprême degré, à l'intelligence que nous concevons comme la source et la cause de toutes les autres, quelles qu'elles puissent être; et c'est cette cause première, toute puissante et toute intelligente, que nous appelons Dieu.

Cette notion, à laquelle nous conduit presque invinciblement le principe de causalité qui, comme on l'a vu, est une loi de notre entendement, nous révèle ainsi une existence, un Être évidemment hors de toute proportion avec nos moyens de connaître, et dont on ne peut savoir, au moins par les lumières naturelles, rien autre chose que ce que nous venons d'en dire. Aussi tous les efforts que les hommes ont tentés, dans tous les siècles, pour arriver à une connaissance plus explicite de cette cause suprême, n'ont-ils abouti qu'à un anthropomorphisme puérile ou ridicule, résultat tout à fait inévitable d'une pareille entreprise. Car, encore une fois, la nature humaine n'est ce qu'elle est, que parce qu'il lui est absolument impossible de franchir les limites qui lui ont été assignées par la suprême puissance, ou par Dieu lui-même *.

* Voici un passage de Malebranche, qui me semble con-

§ 10. Réflexions sur ce qui précède. Exemples et inconvénients de l'abus des mots.

Tous les objets que nous pouvons considérer sont particuliers et individuels; leurs parties, leurs qualités, les rapports de tout genre que nous pouvons observer en eux, le sont également, et il en faut dire autant des idées que nous avons de toutes ces choses; mais les termes par lesquels nous exprimons ces

firmer pleinement ce que je dis ici. Après avoir essayé de donner une idée de Dieu, en accumulant une foule de termes qui s'excluent les uns les autres, comme lorsqu'il dit : « Dieu est étendu aussi bien que les corps, mais il n'y a « point de parties dans sa substance.... Il est toujours un, et « toujours infini, parfaitement simple, et composé, pour « ainsi dire, de toutes les réalités et de toutes les perfections... « C'est l'Être sans restriction, non l'Être fini, l'Être com- « posé, pour ainsi dire, de l'Être et du néant.., etc. » il ajoute ces paroles fort remarquables : « Et quoique vous ne « compreniez pas clairement tout ce que je vous dis, *comme « je ne le comprends pas moi-même*, vous comprendrez du « moins que Dieu est tel que je vous le représente. Car vous « devez savoir que *pour juger dignement de Dieu, il ne faut « lui attribuer que des attributs incompréhensibles*. Cela est « évident, puisque Dieu est l'infini en tout sens; que rien de « fini ne lui convient; et que tout ce qui est infini en tout « sens, est, en toutes manières, incompréhensible à l'esprit « humain. »

Entretiens de métaphysique, Entret. VII, *De Dieu et de ses attributs*.

idées sont tous et toujours généraux. C'est sans doute à ces conditions nécessaires de l'existence d'un entendement tel que le nôtre, qu'il faut attribuer les illusions nombreuses, fréquentes, et souvent peut-être inévitables, qu'il est sujet à se faire dans l'emploi des mots. Le mot *matière*, par exemple, ou son équivalent dans toutes les langues, a dû être d'abord le nom de quelque espèce de corps que l'on avait sans cesse sous les yeux, et dont on se servait pour les usages les plus ordinaires de la vie, comme le bois* ou la pierre. Mais lorsque sa signification se fut étendue à toutes les substances matérielles connues ou inconnues, non seulement on oublia qu'il ne pouvait en signifier aucune en particulier, précisément parce qu'il les désignait toutes ensemble; on ne fit pas même attention qu'il ne pouvait désigner aucune chose réellement existante, puisqu'il n'exprimait qu'un petit nombre de qualités communes à toutes ces substances, à l'exclusion de toutes les autres qualités qui peuvent être propres à chacune d'elles. Alors on s'est demandé comment la matière pouvait exister, de quoi elle pouvait être composée, et l'on n'avait garde de trouver la solution d'un pareil problème :

* En grec le mot ὕλη *(bois)*, d'où les latins ont fait *sylva*, est aussi le terme général qui signifie *matière*; et le mot *materia*, d'où celui-ci a été formé, signifie, dans les auteurs latins qui ont écrit sur l'agriculture, le *cœur* ou la partie dure du bois, par opposition à l'écorce.

mêmes questions au sujet de l'étendue, de l'espace, du temps, etc., et toujours même difficulté, même impossibilité d'arriver à une réponse qui ne fût pas absurde ou inintelligible.

Nous ne pouvons connaître que des objets particuliers ou individuels et finis, parce que nos facultés sont limitées; aussi en sentons-nous, à chaque instant, les bornes : et l'infini nous environne de toutes parts, parce que, quelle que soit l'étendue de nos connaissances positives, nous concevons toujours quelque chose au-delà. La notion ou l'idée de l'infini s'agrandit donc et s'étend pour nous à mesure que nos connaissances elles-mêmes s'augmentent. La Méditerranée, par exemple, ou plutôt la portion de cette mer qui baigne les côtes de la Grèce et de l'Asie-Mineure, était plus infinie dans la pensée d'Homère, que l'étendue entière des eaux qui couvrent en partie notre globe ne l'est aujourd'hui pour tout homme qui a quelque connaissance de la géographie. Anaxagoras, en supposant que le soleil pouvait bien être un globe de feu aussi grand ou plus grand que tout le Péloponèse, étonna sans doute plus ses contemporains, qu'Herschell ne nous a étonnés en conjecturant que les *nébuleuses* pourraient être autant de systèmes stellaires, répandus dans l'immensité des cieux, et pareils à l'ensemble des constellations qui, avec la voie lactée, remplissent la partie des espaces célestes accessible, de tous les points de la

terre, à notre vue ou à nos instruments d'optique. Les expériences des physiciens et des chimistes, les procédés de plusieurs de nos arts, les observations microscopiques, nous ont découvert un infini en petitesse, aussi merveilleux que l'infini en grandeur. L'invention du pendule et son application aux horloges, nous ont appris à diviser le temps, avec une précision qui peut aller désormais jusqu'à la vingtième partie de la seconde, et nous donner ainsi la conscience de vingt idées distinctes, dans cet intervalle *; mais ces idées sont toutes de même nature, au lieu qu'il y a des faits d'observation intellectuelle qui prouvent que l'esprit humain est capable d'avoir un bien plus grand nombre d'idées de différentes espèces dans un temps à peu près aussi court **.

* Un de nos artistes les plus distingués par son génie inventif, aussi bien que par la noblesse de son caractère, feu M. Breguet, avait imaginé un mouvement d'horlogerie dont l'effet est de faire décrire un arc de cercle divisé en vingt parties, par une aiguille qui les parcourt d'un mouvement continu dans l'intervalle d'une seconde. Cet instrument s'adapte aux lunettes astronomiques, et, placé près de l'oculaire, il donne à l'observateur la possibilité de porter la précision de ses observations jusqu'au 1/20 de la seconde.

** On a entendu dire à des personnes qui étaient tombées inopinément, ou qui s'étaient précipitées volontairement d'un endroit élevé, que, durant l'intervalle de leur chute, une telle multitude d'idées de toute espèce s'offrait à leur

Le mot *infini* a donc, dans le langage ordinaire, à peu près la même signification qu'il a dans les traités de géométrie *; il indique une limite vers laquelle on peut tendre indéfiniment, mais qu'on est bien sûr de ne jamais atteindre. Quant à la notion d'infini actuel ou absolu, elle est évidemment, comme nous l'avons déja dit, hors de toute proportion avec notre intelligence; on doit même remarquer que les notions d'*infini* et d'*absolu* s'excluent, en quelque sorte, l'une l'autre. Il y a plus: les mots *éternel*, *immense*, *inconditionnel*, et en général ceux qui signifient la négation de ce que nous connaissons, ou que nous pouvons connaître, doivent évidemment exprimer, par opposition, ce qu'il ne nous est pas donné de comprendre.

Mais tout terme général, par cela seul qu'il est général, exprime toujours la notion dont il est le signe dans toute son étendue et dans un sens absolu. *Justice*, *raison*, *vérité*, signifient autant que justice absolue, raison absolue, vérité absolue, et, par conséquent, excluent les applications qu'on en peut faire à tout ce qui ne serait pas juste, ou raisonnable ou vrai. Aucun homme ne peut en faire sciemment un pareil emploi, à moins que ce ne soit pour

imagination, qu'il leur semblait que l'instant fatal dont elles se sentaient menacées n'arriverait jamais.

* Voyez ci-dessus, § 9.

tromper les autres, mais, dans ce cas, il ne peut se faire illusion à lui-même.

Cependant il n'est personne qui, par ignorance, par préjugé, ou par passion, ne puisse faire de ces mots, ou de tout autre terme général, une fausse application; il n'y a personne qui puisse être assuré de les appliquer toujours avec une parfaite justesse. Que sont-ils donc en eux-mêmes, et considérés dans leur valeur absolue? Ils sont, ce me semble, une limite intellectuelle par rapport à tous les cas où l'on peut les appliquer avec justesse; limite dont un homme peut approcher, plus ou moins, à mesure qu'il a plus de connaissances acquises, ou de bonnes habitudes, ou que ses facultés sont plus étendues et mieux réglées; mais il ne peut jamais être sûr de l'atteindre dans tous les cas.

C'est précisément parce que les mots ont ce caractère de généralité indéterminée, qu'ils ne sont pas, à parler rigoureusement, les signes de nos idées, comme je crois l'avoir démontré dans un autre endroit*; et que les idées particulières, ou proprement dites, ne peuvent être exprimées que par les combinaisons diverses que nous faisons de ces termes généraux, ou n'en sont que les rapports, comme je l'ai fait voir encore **. C'est aussi par la même raison,

* Chapitre II, § 1 de cette seconde section.

** *Ibid.* §§ 14 et 15.

qu'à mesure que les esprits doués de quelque justesse et de quelque sagacité s'appliquent à considérer un sujet assez étendu et assez important pour former à lui seul une science, les mots qui s'y rapportent prennent des acceptions plus exactes et mieux déterminées, en sorte qu'ils deviennent plus propres à exprimer clairement les vérités que renferme cette science. De là cette proposition, en apparence paradoxale, de Condillac, qu'*une science n'est qu'une langue bien faite*, ou que, pour faire une science, il faut commencer par en faire la langue. Ce qui signifie simplement qu'à mesure que l'on observe plus attentivement les faits ou les idées propres à une science, on est forcé de donner aux mots qui les expriment des acceptions mieux déterminées, d'où résulte nécessairement une plus grande netteté dans l'exposition de ces mêmes faits.

Ce sont donc réellement les choses qui conduisent aux mots, et qui y conduisent presque inévitablement; mais rarement les mots conduisent aux choses ou aux idées, ou du moins ils n'y conduisent pas sûrement. On aurait tort, par conséquent, de prendre à la rigueur l'expression de Condillac, qu'il faut commencer par faire la langue d'une science qu'on entreprend d'apprendre ou de perfectionner : la vérité est, ce me semble, que la langue ne peut se faire qu'en même temps et à mesure que la science elle-même se fait et se perfectionne. Ainsi, quand

on a eu observé avec plus de soin et d'attention qu'on ne l'avait fait auparavant, comment les richesses se produisent, se consomment et se distribuent dans les sociétés politiques, on a été conduit à reconnaître quelle signification précise il fallait donner aux mots *production*, *consommation*, *capitaux*, *valeur des choses*, etc., et la science de l'*économie politique* a pu être exposée avec un degré de clarté et d'intérêt dont on ne la croyait pas susceptible *. De même, encore, si la considération attentive des faits de l'entendement nous avait conduits, dans les recherches dont nous nous occupons ici, à une détermination plus exacte et plus précise des mots *sensation*, *perception*, *sentiment*, *idée*, etc., il en résulterait peut-être une exposition plus claire des phénomènes de cet ordre. Mais elle devrait uniquement le plus grand degré de clarté qu'on y pourrait observer à la fidélité scrupuleuse avec laquelle nous aurions tâché de nous conformer à la méthode d'observation déja suivie par les hommes d'un génie supérieur qui nous ont précédés et guidés dans cette carrière.

Au reste, ce ne sont pas seulement Locke, Condillac, et leurs plus illustres successeurs, qui ont re-

* Voyez l'excellent *Traité élémentaire* de M. J.-B. Say sur cette matière, ouvrage qui a obtenu un succès mérité, et qui a été traduit dans presque toutes les langues de l'Europe.

commandé l'exactitude et la précision dans le langage, et signalé l'inconvénient de l'abus des mots dans la plupart des discussions philosophiques, politiques, ou religieuses. Platon, Aristote et Cicéron n'avaient ni méconnu l'utilité des définitions exactes, ni négligé d'insister sur la nécessité de déterminer nettement le sens des termes dont on se sert, quand on traite quelque sujet digne d'attention ou d'intérêt. Les modernes n'ont fait, à cet égard, que rappeler ce qui avait été dit avant eux de la manière la plus formelle; mais on leur doit des observations, fort utiles, sur la nature du langage considéré comme instrument de la pensée*.

*Nous citerons parmi les philosophes qui ont le mieux su apprécier l'influence du langage, et combien il est utile de se garantir des illusions que les mots nous font trop souvent, Hobbes, qui dit positivement, dans son *Léviathan* (part. I, c. 4): « Les mots sont une simple monnaie de compte pour le « sage; mais les hommes dépourvus de jugement et de ré- « flexion les prennent pour des pièces de bon aloi. » *Words are wise men counters... but they are the money of fools.* Nous citerons encore le professeur Samuel Werenfels, qui publia, en 1692, une dissertation fort ingénieuse et fort savante intitulée *De Logomachiis eruditorum*, où il considère l'abus des mots comme une maladie de l'esprit, qui a ses symptômes et ses divers degrés de danger ou d'intensité; il en présente un assez grand nombre d'exemples pris dans les différentes sciences et dans les professions diverses.

§ 11. Abus des mots dans les questions inaccessibles à l'Entendement.

Qui n'a pas entendu parler des disputes sur la grace, qui divisèrent pendant une grande partie du dix-septième siècle, et pendant la moitié du dix-huitième, les théologiens que l'on appelait *molinistes*, et ceux qu'on nommait *jansénistes?* Qui n'a pas vu, dans l'un des plus éloquents et des plus admirables ouvrages qui aient été écrits dans notre langue, les distinctions subtiles et ardues dans lesquelles se perdait chaque parti, bien plus fort quand il attaquait la doctrine du parti contraire que quand il entreprenait de justifier sa propre doctrine? Toutefois, celui qui semblait avoir le plus de véritable piété, qui du moins comptait dans ses rangs les hommes les plus éminents en savoir et en vertu, succomba sous les coups de l'autorité, armée par le parti moliniste, et surtout par les jésuites qui en faisaient la principale force.

Au fait, il ne s'agissait de rien moins, dans toute cette controverse, que d'expliquer les desseins que Dieu a eus de toute éternité à l'égard des hommes, et les moyens dont il se sert pour l'accomplissement de ces mêmes desseins. Or, il est bien évident qu'il nous sera éternellement impossible d'arriver, dans une pareille recherche, à quelque résultat dont la raison puisse être satisfaite. Dieu lui-même ne pourrait apparemment rendre cette question accessible

à un entendement tel que le nôtre, qu'en lui donnant quelques facultés, autres que celles qu'il lui a accordées. Aussi, tandis que le monarque le plus absolu qu'ait eu la France employait tout son pouvoir pour faire adopter des décisions fort peu claires sur une question si difficile; tandis que des évêques et des magistrats, suivis d'un appareil militaire, allaient dans les asyles que la religion consacrait à des filles pauvres et ignorantes, exiger de celles-ci la déclaration qu'un livre écrit en latin, cinquante ans auparavant, par un évêque flamand, (livre qu'elles n'avaient jamais lu, ni pu lire,) contenait cinq propositions, que les plus savants hommes déclaraient n'y avoir jamais vues *; en un mot, dans toute la chaleur des disputes sur la prédestination, sur la grace, et sur le sens qu'il fallait attacher à ces termes, voici comment s'exprimait sur le même sujet un jésuite, homme d'esprit, homme de lettres fort répandu dans le monde, le père Bouhours : « La Grace elle-même, dit-il, cette divine « Grace qui a fait tant de bruit dans les écoles, et « qui fait des effets si admirables dans les cœurs; « cette Grace, si forte et si douce tout ensemble, « qui triomphe de la dureté du cœur, sans blesser « la liberté du franc-arbitre; qui s'assujettit la na- « ture en s'y accommodant; qui se rend maîtresse de « la volonté, en la laissant maîtresse d'elle-même;

* Voyez *l'Histoire de Port-Royal*, par Racine.

« cette Grace, dis-je, qu'est-ce autre chose que JE « NE SAIS QUOI de surnaturel et de divin, QU'ON NE « PEUT NI EXPLIQUER NI COMPRENDRE ?... Les Pères « de l'Église, ajoute le même écrivain, ont tâché de « la définir, et ils l'ont appelée *une vocation secrète* « *et profonde*, *une impression de l'esprit de Dieu*, « *une onction divine*, *une douceur toute puissante*, « *un plaisir victorieux*, *une sainte concupiscence*, « *une convoitise du vrai bien* ; c'est-à-dire que c'est « quelque chose qui se fait bien sentir, mais qui ne « se peut exprimer, et DONT ON FERAIT BIEN MIEUX « DE SE TAIRE *. »

Sans doute le P. Bouhours avait raison au fond; mais il faut avouer que ces antithèses, si artistement concertées, ce ton dégagé et cavalier, comme on disait alors, employé par un religieux, dans un sujet aussi grave, avait quelque chose d'insultant et de cruel à la fois : surtout si l'on considère que celui qui s'exprimait ainsi était l'organe du parti le plus fort, du parti qui faisait dans ce moment-là même un si coupable abus de la force. Il n'est pas dou-

* Voyez dans le livre intitulé *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, le cinquième entretien, qui a pour titre : *Le je ne sais quoi.* Il est à remarquer que l'opinion qu'énonce ici le père Bouhours ne peut pas être considérée comme lui étant purement personnelle, puisqu'on sait qu'aucun Jésuite ne pouvait rien imprimer sans le consentement des chefs et l'approbation formelle des principaux docteurs de son ordre.

teux que, si un janséniste se fût avisé de s'exprimer de la même manière, il n'y aurait pas eu assez de lettres-de-cachet pour punir sa témérité. Tel est, au reste, l'inconvénient inévitablement attaché à l'abus des mots, dans les questions qui sont au-dessus de la raison humaine. Ce que chaque parti redoute le plus, c'est une discussion franche et sincère de la valeur des termes; et ils se réuniraient avec une égale fureur contre tout homme qui oserait l'entreprendre, comme il est arrivé partout et toujours, dans les questions de ce genre. Elles ne se décident donc jamais que par des formules arbitraires que le parti le plus fort impose aux dissidents, et auxquelles ceux-ci, au moins pour la plupart, fatigués des persécutions et des violences qu'on exerce contre eux avec une rigueur inflexible, finissent par adhérer de bouche, quoiqu'elles ne puissent porter aucune lumière à leur esprit, et que leur cœur les réprouve.

§ 12. Du Néologisme introduit dans la Philosophie par quelques écrivains allemands.

Un autre abus du langage, qui a eu, particulièrement dans ces derniers temps, de fort graves inconvénients, c'est le penchant qu'ont quelquefois ceux qui s'occupent de questions de métaphysique ou de philosophie, à imaginer des expressions nouvelles, des termes tout-à-fait inusités, pour

exprimer des phénomènes qui ont été observés et constatés dès long-temps, et qu'ils semblent ainsi présenter comme le résultat d'observations qui leur sont propres, bien qu'ils n'aient fait que les envisager sous un point de vue particulier. Par exemple, un homme doué d'une force de tête remarquable, possédant des connaissances variées et une érudition étendue dans l'histoire de la philosophie, considère que les conditions de temps et d'espace se joignent nécessairement à toutes les idées que nous avons des objets extérieurs et de leurs qualités; il imagine de regarder ces conditions comme des connaissances *à priori*, comme des *formes* primitives et originales de notre sensibilité, dont elle est douée antérieurement à toute expérience, et, pour cela, il l'appelle *sensibilité pure*. Il borne l'acception du mot *entendement* à la seule faculté de *concevoir*, c'est-à-dire, de former ou de comprendre les propositions qui se font à l'aide des termes généraux dont se composent les langues. Il croit pouvoir réduire à quatre classes générales, divisées chacune en trois classes subordonnées, toutes les sortes de propositions ou de jugements qu'il est possible de faire; et ces diverses classes sont encore considérées par lui comme autant de *formes primitives* et originales de l'entendement, qui y existent antérieurement à toute expérience, et qu'il appelle *catégories, ou conceptions pures de l'entendement pur*.

Il lui plaît d'entendre par le mot *raison*, uniquement la faculté de généraliser considérée dans son plus haut degré, la tendance de notre esprit à ramener le plus qu'il lui est possible à l'unité les objets ou les sujets de ses contemplations. En conséquence il donne à cette dernière faculté, considérée avant toute expérience, c'est-à-dire antérieurement à tout emploi que l'homme en peut faire, le nom de *raison pure*. Enfin, comme il appelle *transcendentales* toutes les connaissances qu'il suppose exister ainsi *à priori* dans la sensibilité, dans l'entendement et dans la raison, il donne à sa doctrine le nom de *philosophie transcendentale*.

Je ne parle point de plusieurs autres dénominations, également arbitraires; car je n'ai le dessein, ni d'exposer, ni de discuter ce système. Je conviendrai même que Kant *, qui en est l'auteur, a traité quelques-unes des questions les plus difficiles de la métaphysique avec une sagacité peu commune, qu'il a donné occasion à plusieurs écrivains distingués d'en considérer d'autres avec plus d'attention

* Emmanuel Kant, professeur de philosophie à Kœnigsberg, a publié un très grand nombre d'écrits sur presque toutes les parties des connaissances humaines. Ses deux principaux ouvrages sont intitulés: *Critique* (c'est-à-dire examen raisonné) *de la raison pure* et *Critique de la raison pratique*.

qu'on ne le faisait ordinairement, et que, sous plusieurs rapports, ses ouvrages ont pu avoir une influence avantageuse. Ce que je veux faire remarquer ici, c'est uniquement l'effet qu'a produit ce grand nombre de termes empruntés à la scholastique ou à la langue grecque, auxquels il a donné des acceptions exclusivement adaptées à sa manière de considérer ce sujet.

Premièrement donc, le livre où cette doctrine est exposée paraissant au milieu d'un pays où l'on trouve plus que dans aucune autre contrée de l'Europe des hommes que les habitudes d'une vie studieuse et contemplative disposent naturellement à l'enthousiasme, y produisit, comme cela devait être, une vive sensation. Comme il fallait, pour le comprendre une application forte et soutenue, et que d'ailleurs nous nous passionnons facilement pour tout ce qui a exigé de notre part un travail assidu, ceux qui avaient fait une étude particulière du livre de Kant, crurent y voir une philosophie entièrement nouvelle, qui surpassait tout ce qui avait été pensé ou imaginé jusque là. Toutefois ils n'étaient pas toujours d'accord entre eux, ni avec Kant lui-même, sur la manière d'entendre ou d'interpréter plusieurs des points les plus importants de sa doctrine, effet inévitable d'un langage qui, au fond, n'appartenait ni à la langue vulgaire ni à celle qui avait été, avant cette époque, celle de la science. D'un autre côté,

ceux qui n'avaient ni le temps ni la volonté de consacrer de longues études au nouveau système, rebutés par l'obscurité du livre où il était exposé, et par la barbarie des termes de l'école, ne parlaient de la doctrine elle-même qu'avec un mépris et un dédain affectés, et portaient du mérite et des talents de son auteur un jugement sans doute fort injuste.

En second lieu, quant au fond de la doctrine elle-même, Kant, en appuyant quelques uns de ses principes sur des déductions purement logiques ou verbales, plutôt que sur l'observation exacte et scrupuleuse des faits, arrivait à des conclusions très voisines d'un idéalisme exagéré, et donnait ainsi, à des esprits plus hardis ou plus téméraires que lui, la tentation de compléter, en quelque manière, son propre système, en le ramenant à cette unité qui fut dans tous les temps une tendance instinctive et une sorte de besoin intellectuel pour les esprits spéculatifs. C'est ce que fit l'auteur de l'*Idéalisme transcendant* *, système dont la simple et rapide exposition, telle que nous l'a donnée un des hommes les plus versés dans la connaissance de la philosophie allemande, présente l'exemple le plus extraordinaire de l'abus que l'on peut faire du langage. « Dans les « principes de ce système, dit M. Ancillon, le sujet

* Fichte.

« seul est la source de toute réalité et de toute certi-
« tude. La seule proposition qui ait une certitude
« immédiate, c'est : MOI ÉGAL A MOI. Elle porte sa
« preuve en elle-même, et sert elle-même de preuve
« à toutes les autres propositions. Ce sentiment du
« moi n'est pas une illusion : il constitue la pensée,
« et la pensée le constitue. Penser, c'est abstraire
« et réfléchir... Pour *penser le* MOI, il faut faire
« abstraction de tous les objets : il faut ensuite *réflé-*
« *chir*, c'est-à-dire, se replier sur soi-même... sur
« ce qui a fait abstraction de tous les objets.

« Mais de cette manière on ne saisirait encore
« qu'*à moitié* la réalité du *sujet transcendant*. Pen-
« ser, c'est agir; penser le moi, c'est ramener l'action
« de la pensée sur elle-même, de façon que l'être
« pensant et la chose pensée se confondent dans un
« seul et même aperçu.

« Alors *le* MOI *se pose lui-même*, *par un acte*
« *de sa liberté*; et c'est cette *action* primitive (qu'il
« faut bien distinguer d'un *fait* primitif) qui est le
« principe générateur de la science.

« Tout ce qui n'est pas moi, c'est-à-dire l'*univers*,
« *résulte de cet acte primitif*... Ainsi, comme le
« sujet, dans un *sens transcendant*, est la seule
« réalité, et que ce sujet, par un acte primitif et
« libre, se pose lui-même, il est clair que savoir et
« exister sont une seule et même chose. Ce qui existe

« sait qu'il existe; *ce qui sait ou connaît* EST LA « SEULE EXISTENCE. * »

On croirait qu'il est impossible d'aller au-delà de ce degré dans l'art de combiner des notions abstraites, et d'arriver par leur moyen à des conclusions qui paraissent d'autant plus profondes qu'elles sont plus vides. Mais l'esprit humain, naturellement amoureux des erreurs qui sont son ouvrage, une fois engagé dans ce labyrinthe, séduit par les fantômes qu'il se plait à y poursuivre, au point de ne vouloir plus ressaisir le fil qui seul pourrait lui en faire trouver l'issue, peut demeurer, pendant des siècles, dupe des illusions qu'il se fait ainsi à lui-même; c'est ce que prouve l'histoire de la philosophie dans les écoles d'Alexandrie et dans celles de l'Europe au moyen âge.

La doctrine de *l'idéalisme transcendant*, qui ne reconnaissait de réalité que dans le sujet, qui regardait l'être qui sait ou connaît comme la seule existence, parut à l'auteur de la *Philosophie de la nature* ** incomplète, et par conséquent fausse, au moins sous ce rapport. Il disait : détruire l'objet, ou le monde extérieur (réduit à n'être plus que le résultat de l'acte primitif et libre du moi qui se pose

* *Mélanges de littérature et de Philosophie*; par F. Ancillon, tome II, pages 139 et 140.

** Schelling.

lui-même), c'est détruire en même temps le sujet ou l'être pensant, puisque l'un et l'autre sont corrélatifs; et par conséquent il n'y a pas plus de réalité (au sens *transcendant* de ce mot) dans l'un que dans l'autre. Il n'y a donc de réel que *l'existence absolue*, c'est-à-dire Dieu, principe de l'unité et du bonheur. Cette existence absolue, on la saisit par un acte que l'auteur de ce nouveau système appelle *intuition intellectuelle;* mais cet acte lui-même, on ne le produit, suivant le même auteur, « qu'en détruisant « l'un par l'autre, ou l'un avec l'autre, le sujet et « l'objet, et en se plaçant sur le point où l'on devient « également indifférent à tous deux *. »

* *Mélanges*, etc., tome II, page 142. On ne saurait s'empêcher de remarquer ici une analogie fort singulière entre les spéculations philosophiques de Locke, de Berkeley et de Hume, en Angleterre, et celles des trois écrivains allemands dont nous venons de parler. Locke et Kant, quoique partant de principes fort différents, ou même tout-à-fait opposés, admettent comme incontestable la double existence de l'être pensant et du monde extérieur. Berkeley et Fichte arrivent, chacun par la route où sont entrés leurs deux devanciers, à nier positivement l'existence des objets autres que le moi : enfin, Hume et Schelling, suivant aussi chacun, jusqu'à leurs dernières conséquences, les théories de Locke et de Kant, sont conduits l'un à un scepticisme, et l'autre à un dogmatisme, au moyen desquels s'évanouissent également le sujet et l'objet, le moi et l'Univers.

Mais, quoique la théorie de Locke soit incomplète et que

Ici l'abus des mots, l'illusion si souvent produite par la stérile combinaison des notions abstraites, se montre avec une évidence encore plus frappante, s'il est possible, que dans le système de l'idéalisme transcendant. Peut-être, au reste, doit-il résulter de ces tentatives infructueuses et de toutes celles du même genre, une connaissance plus explicite du caractère auquel on pourra reconnaître, en général, les prétendues doctrines qui s'appuient sur un fondement aussi ruineux. Car l'homme ne pouvant connaître que les faits de la nature et ceux de son propre esprit (et cela, seulement dans les limites assignées à ses facultés), toutes les fois qu'il est conduit par une suite de raisonnements, quelque rigoureux qu'on les suppose, à des propositions qui ne sont l'expression d'aucun fait observé, ni observable, on peut, ce me semble, être sûr qu'il n'y est arrivé que par l'abus du langage.

son langage n'ait pas toujours, à beaucoup près, toute la précision désirable, ses ouvrages, comme ceux de Berkeley et de Hume, malgré leurs paradoxes, offriront long-temps encore une lecture attachante et profitable, parce qu'ils sont riches de faits et d'observations fines et judicieuses; tandis que les écrits des trois philosophes allemands, dont les systèmes s'appuient presque uniquement sur des déductions purement logiques, n'ont désormais que très peu de lecteurs, bien que leurs auteurs aient réuni des talents fort distingués à beaucoup d'instruction.

La théorie de Kant, qui, il y a à peine quarante ans, excita un enthousiasme si extraordinaire, et donna lieu à des controverses si animées dans le pays qui la vit naître, y est, dit-on, à peu près abandonnée, ou du moins n'y est plus regardée que comme un fait curieux de l'histoire des opinions philosophiques. Les hypothèses de Fichte et de Schelling ont eu le même sort; elles ont été remplacées par d'autres systèmes, dont les auteurs, imitant l'exemple du philosophe de Kœnigsberg, ou usant du droit qu'il s'était arrogé, ont modifié de diverses manières sa phraséologie, ou ont imaginé de nouveaux termes : ce qui est d'autant plus facile, dans la langue allemande, qu'elle se prête merveilleusement aux compositions de mots.

Mais on peut craindre que cette circonstance n'ait exercé sur la littérature elle-même une influence peu avantageuse. L'introduction d'une foule de termes purement techniques, et qui expriment des conceptions d'autant moins claires qu'elles résultent des vains efforts qu'on fait pour résoudre des questions inaccessibles à la raison humaine, oblige les écrivains à recourir continuellement à des comparaisons ou à des métaphores empruntées, soit des objets physiques les plus familiers, soit des opérations mécaniques les plus vulgaires. Ceux qui ont le plus de force ou d'éclat dans l'imagination arrivent par ce moyen à se faire illusion à eux-mêmes, et séduisent

plus facilement encore le commun des lecteurs, qui s'imaginent comprendre ce qui, dans le fait, est inintelligible.

Il aurait donc été à souhaiter que les écrivains qui les premiers ont fait connaître en France ces doctrines des philosophes allemands, se fussent appliqués à démêler ce qu'il pouvait y avoir de véritablement utile aux progrès de la science, au lieu d'adopter, comme ils l'ont fait, cette multitude de termes scholastiques et barbares, dont l'emploi a répandu sur leurs écrits une obscurité que le vulgaire est trop souvent enclin à prendre pour de la profondeur. Mais quels que puissent être les talents et la sagacité de ceux qui s'engagent ou s'engageront dans cette route, il est permis de douter qu'ils arrivent à des découvertes tellement merveilleuses, à des conceptions tellement sublimes, que la langue philosophique de Descartes, de Pascal, de Bossuet, de Malebranche, et de tant d'autres illustres écrivains, soit tout-à-fait insuffisante pour les exprimer.

§ 13. Des Déclamations et du Langage passionné dans les discussions philosophiques.

Par une fatalité de tout temps attachée aux controverses que font naître les questions trop abstraites pour qu'avec de la raison et une instruction commune on puisse en porter immédiatement un jugement assuré, ceux qui ont une fois adopté une

opinion ou un système, en ce genre, s'y attachent avec tant d'opiniâtreté, qu'ils éprouvent toujours quelque peine, ou même une sorte de colère, à l'occasion de tout ce qui contrarie leur théorie favorite. Plusieurs d'entr'eux ont recours, pour la faire triompher, à deux moyens qui ont, en effet, quelque succès auprès de la multitude, et qui semblent se prêter l'un à l'autre un mutuel appui, mais qui pourtant ne font absolument rien au fond de la question. Le premier, c'est de parler avec une grande admiration d'eux-mêmes, de leurs doctrines, ou de celles qui s'en rapprochent le plus. Le second, c'est de s'exprimer, au contraire, avec un dédain presque voisin du mépris sur les opinions opposées, d'employer même, pour les désigner, des termes qui tendent à les faire regarder comme immorales et dangereuses. * C'est là encore un abus du langage

* Il est à remarquer que dans les déclamations auxquelles on s'est livré de tout temps, sur la tendance immorale ou dangereuse de certaines doctrines philosophiques, on a constamment pris l'effet pour la cause. Ce ne sont pas les théories licencieuses qui ont produit la corruption des mœurs; c'est, au contraire, cette corruption qui a produit les misérables sophismes à l'aide desquels elle a quelquefois essayé, de se justifier. Ce n'est pas le livre du *Prince* de Machiavel, par exemple, qui a formé les tyrans execrables qui désolèrent l'Italie pendant plusieurs siècles, jusqu'à l'entier anéantissement de sa liberté. Ce livre n'est que la peinture trop fidèle de l'horrible époque où vivait son auteur, présentée

qui mérite d'autant plus que nous le signalions ici, qu'il est extrêmement commun. Non-seulement il a l'inconvénient très grave d'éloigner de la vérité, plutôt que d'y conduire, quoi qu'elle soit l'unique objet qu'on doive avoir en vue dans toute discussion philosophique; il est de plus une violation manifeste des règles de la justice, et porte atteinte à cet esprit de paix et de tolérance qui est l'un des caractères essentiels de la raison et de la vraie philosophie.

Depuis que les idées de Kant et de quelques autres écrivains allemands ont commencé à être connues dans notre pays, quelques personnes, passionnées pour ces nouveaux systèmes, ont affecté de parler de la doctrine de Locke, de Condillac, et des philosophes français, avec une sorte de dédain; ils ont insisté surtout, par l'effet d'une prévention ou d'une inadvertance bien étrange, sur la prétendue tendance matérialiste de cette doctrine, qu'ils ont appelée *théorie abjecte de la sensation*, *sensualisme*, etc. Ils auraient dû savoir que la tendance de cette doctrine est, au contraire éminemment et exclusivement *idéaliste*. * Ils devaient savoir surtout que

sous une apparence sophistique; peut-être (comme l'ont cru quelques personnes) parce qu'il y aurait eu trop de danger à la présenter autrement.

* Un écrivain dont l'opinion ne saurait être suspecte dans cette question, Diderot, trois ans après que l'*Essai sur*

dans les questions de ce genre, qui sont purement du ressort de la raison, et où l'esprit a besoin, pour arriver à la vérité, de tout le calme et de toute l'indépendance dont il peut lui être permis de jouir, on doit s'abstenir de toute expression propre à exciter les passions; que les mouvements oratoires, les expressions emphatiques, les métaphores brillantes ou hardies, sont, en pareil cas, tout-à-fait déplacées, et même d'assez mauvais goût; qu'enfin il n'est permis de s'indigner ou de s'irriter que contre les actions nuisibles, quand elles sont l'effet d'intentions perverses bien prouvées et bien constatées.

l'origine des connaissances humaines, de Condillac, eut paru, c'est-à-dire en 1749, s'exprimait en ces termes :

« On appelle *Idéalistes* ces philosophes qui, n'ayant con-
« science que de leur existence, et des sensations qui se suc-
« cèdent en dedans d'eux-mêmes, n'admettent pas autre
« chose: système extravagant,... qui, à la honte de l'esprit
« humain et de la philosophie, est le plus difficile à combat-
« tre, quoique le plus absurde de tous. Il est exposé, avec
« autant de franchise que de clarté, dans trois dialogues
« du docteur Berkeley, évêque de Cloyne.

« Il faudrait (poursuit Diderot) inviter l'auteur de l'*Essai*
« sur nos connaissances, à examiner cet ouvrage... L'idéalisme
« mérite bien de lui être dénoncé, et cette hypothèse a de
« quoi piquer sa curiosité, moins encore par sa singularité,
« que par la difficulté de la réfuter, d'après ses principes,
« *car ce sont absolument les mêmes.* »

(*Lettre sur les Aveugles*, etc.)

Sans doute on parvient quelquefois à donner une opinion favorable de ses sentiments religieux ou moraux, en affectant une grande sévérité dans les jugements que l'on porte des autres, sous ce double rapport; on peut également se donner l'air d'une grande supériorité de talent ou d'intelligence, dans les arts et dans les sciences, en affectant de dédaigner ou de mépriser ceux dont on craint la rivalité ou la concurrence : mais il est certain aussi que le succès qu'on obtient par de pareils moyens, outre qu'il n'est pas toujours sûr, est rarement durable, et n'est jamais légitime.

Pourquoi donc, sur une infinité de questions purement spéculatives, dans les matières philosophiques, politiques ou religieuses, a-t-on vu se renouveler, dans tous les pays et à toutes les époques, cet abus du langage, aussi contraire aux progrès de la vérité qu'aux plus simples notions de la justice? Pourquoi des hommes, recommandables d'ailleurs par la pureté de leurs intentions, et par l'étendue de leurs connaissances (car il est clair que je ne parle point ici de ceux qui calomnient à dessein leurs adversaires; ceux-là savent, mieux que personne, que ce n'est ni l'intérêt de la vérité, ni le bien public, qu'ils ont en vue); pourquoi, dis-je, des personnes de mérite, et qui ont de véritables droits à l'estime générale, se laissent-elles néanmoins trop souvent entraîner à cet abus des expressions

amères ou insultantes, en discutant on en réfutant les opinions qu'elles ne croient pas devoir adopter?

C'est qu'une foule de sentiments inaperçus, ou dont nous n'avons pas une conscience distincte, se mêle incessamment à toutes les opérations de notre entendement, lequel agit, à chaque instant, comme je l'ai déjà dit, avec toutes ses facultés. Voilà pourquoi tant de dissentiments sur des objets qui semblaient devoir être exclusivement du ressort de la raison abstraite, ou du raisonnement, ont donné lieu à des persécutions atroces, exercées avec une égale fureur par les partis opposés, toutes les fois qu'ils pouvaient disposer de la force matérielle. Voilà pourquoi l'intolérance la plus cruelle s'est toujours attachée aux opinions, soit politiques, soit religieuses, c'est-à-dire, à ce qui, par sa nature, est le moins susceptible d'être modifié par la violence, à ce qui n'a absolument rien de commun, aucune analogie, aucun rapport, avec tous les moyens dont la puissance extérieure peut disposer. Il est donc bien important de connaître cette partie de notre constitution intellectuelle, d'étudier soigneusement la nature et les effets de nos divers sentiments, afin de garantir, autant qu'il est possible, notre raison de leur funeste influence. Tel sera le sujet de la section suivante.

FIN DU PREMIER VOLUME.